

VU Research Portal

De beperkte betekenis van het theodiceeproject

van den Brink, G.

published in

Radix: tijdschrift over geloof en wetenschap
2009

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van den Brink, G. (2009). De beperkte betekenis van het theodiceeproject. *Radix: tijdschrift over geloof en wetenschap*, 35(2), 91-103.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

REDACTIONEEL

Een themanummer willen we het niet noemen, maar dit nummer van Radix heeft onmiskenbaar ‘het kwaad’ als rode draad. Vooral omdat het PaasCongres van de gereformeerde studentenverenigingen (VGS/GSV) van afgelopen maart om dit thema draaide en omdat de bijdragen van Van den Brink, Burggraave en Hettema volgen uit de lezingen die zij op dit PaasCongres hebben gehouden. Maar ook het door Edwin Koster gerecenseerde boek van Ger Groot gaat over de soms duistere drijfveren achter ons handelen.

Gijsbert van den Brink laat op basis van historische en systematische evidentie zien dat het belang van de vraag naar de *theodicee* (hoe God zich verhoudt tegenover het kwaad) gerelativeerd moet worden. Roger Burggraave toont in zijn artikel aan hoe goed en kwaad onlosmakelijk met elkaar verweven zijn. Dat vraagt volgens hem om een bescheiden ethiek. Theo Hettema bespreekt de rol van God in het kwaad aan de hand van de psalmen. Hiermee geeft hij een doordachte kijk op wat er in de psalmen ‘gebeurt’.

Naast de bijdragen naar aanleiding van het Paascongres gaat Wim Borst in dit nummer verder in op de betekenis van de christen-jurist Paul Scholten voor het denken over normen en waarden. Eerder schreef Borst een bijdrage over Scholten in de Klassiekerreeks (Radix 33 no. 4), nu diept hij Scholtens denken verder uit door dit te relateren aan *Moreel Esperanto* van Cliteur.

In het interview deze keer aandacht voor de wondere wereld van tumoren met een ernstig zuurstoftekort. Walbert Bakker vertelt hoe hij zich bevoorrecht voelt om als christen dit soort onderzoek te doen.

Behalve voor het boek van Groot is er in de recensies onder meer aandacht voor Bart Walle's studie naar de bestuurlijke en sociaalculturele integratie van de joden in Nederland aan het begin van de 19^e eeuw en voor een bundel over de invloed van ICT op het alledaagse leven.

ETHIEK TUSSEN VOLUNTARISME EN MOREEL ESPERANTO

De actualiteit van een oud debat¹

Wim Borst

Inleiding

Waarop berusten onze normen en waarden? Komen zij “van boven” of “van beneden”? Hoe weten we dat? En maakt het uiteindelijk iets uit? De bekende Leidse rechtsfilosoof Paul Cliteur zet in zijn boek *Moreel Esperanto* de discussie over de bron van onze normen en waarden op scherp (Cliteur 2007). Hij verwerpt de opvatting dat normen en waarden zouden mogen worden gebaseerd op godsdienstige uitgangspunten. De band tussen religie en ethiek moet worden doorgesneden en ethiek moet uitsluitend rationeel worden gefundeerd, aldus Cliteur. Heeft hij gelijk?

In dit opstel doe ik eerst een paar passen achteruit, om zo beter zicht te krijgen op de vragen die in geding zijn. Ik knoop aan bij de rechtsfilosofie van Paul Scholten, de grote christen-jurist uit de eerste helft van de twintigste eeuw, waarover ik eerder in dit tijdschrift een opstel schreef (Borst 2007). Recht is in de visie van Scholten gebaseerd op ethiek, op de scheiding van goed en kwaad. Maar over de vraag waarop vervolgens ethiek gebaseerd is, is Scholten niet heel duidelijk. Dat geeft ruimte voor verschillen in interpretatie.

Hieronder vat ik eerst de gedachten van Scholten over ethiek samen. Vervolgens ga ik over de interpretatie daarvan in discussie met een auteur die een kwart eeuw geleden een proefschrift heeft geschreven over de rechtsfilosofie van Scholten. Er blijkt een markant verschil in interpretatie mogelijk. Die discussie opent echter een interessant perspectief in het debat over voluntarisme en rationalisme in de ethiek. Dat debat is al oud en ogenschijnlijk ook heel stoffig, maar gezien Cliteurs werk is het niet alleen springlevend maar bevat het ook politiek en maatschappelijk dynamiet.

Paul Scholten over ethiek

Allereerst dus de gedachten van Scholten over ethiek. Scholten onderscheidt drie “kenmerken van de zedelijkheid”. In de eerste plaats “het theonome”. De mens heeft zich te richten naar de geboden die hem door God zijn opgelegd. De christelijke vrijheid brengt aanvaarding van gezag met zich mee. We kunnen eigenlijk niet aan onszelf gehoorzamen, maar alleen aan een ander. Behoren krijgt alleen een zin als een gezag het oplegt. Een tweede kenmerk is “het irrationele”. Dit ken-

merk betreft “het irrationele, concrete gewetensoordeel”. Het geweten plaatst ons volgens Scholten rechtstreeks tegenover God, omdat God zich niet in regels of beginselen heeft geopenbaard. “Het geweten spreekt altijd concreet en is geheel irrationeel, het leert mij wat voor mij, op dit ogenblik, in deze omstandigheden, goed is”, aldus Scholten (1949: 269). Van hieruit komen wij vanzelf bij het derde kenmerk van ethiek: het absolute. Je kunt je er niet aan onttrekken; als je weet dat iets goed of verkeerd is, kun je niet doen alsof je het niet weet, je móet eraan gehoorzamen. En die ethische beslissingen hebben een strikt persoonlijke gelding. “Het persoonlijk leven kent alleen zijn eigen wet, is zichzelf tot wet”, aldus andermaal Scholten (1949: 202).

Deze korte samenvatting van Scholtens denken over ethiek ontleen ik aan het proefschrift van Bruggink (1983: 50-60). Op grond van de drie genoemde kenmerken concludeert Bruggink dat Scholten een voluntarist is. Voluntarisme wil zeggen dat de wil wordt gezien als belangrijker dan de rede.² Onze waarden en normen zijn volgens deze opvatting niet een product van logisch redeneren, maar berusten uiteindelijk op min of meer willekeurige keuzes of voorkeuren. In feite ligt de conclusie dat Scholtens ethiek voluntaristisch is, al opgesloten in het tweede kenmerk; “irrationeel” is immers het tegendeel van rationeel. Bruggink stelt zich daar tegenover als rationalist. Het rationalisme meent onze normen en waarden te kunnen baseren op - dan wel te kunnen ontleen aan - de menselijke rede, het menselijke denken.

Zo is de tegenstelling scherp neergezet. Dat geeft wel helderheid in de discussie, maar ik vind Bruggink betoog – met alle respect – niet overtuigend. Ik plaats om te beginnen een drietal kanttekeningen bij zijn interpretatie van Scholten. Die dienen als opstap naar een eigen interpretatie en opvatting, van waaruit ik vervolgens de confrontatie met Cliteur aanga.

Ten eerste: de term “irrationeel” geeft gemakkelijk aanleiding tot misverstand. Hij wordt inderdaad door Scholten zelf gebruikt. Maar die bedoelt daarmee niet dat de ethische keuze of beslissing strijdig is met de rede en het tegendeel zou zijn van een beslissing waarvoor goede redenen zijn aan te voeren. Het gaat Scholten erom dat de morele aanvaardbaarheid van de beslissing niet op redenen berust, dat wil zeggen: niet met het verstand begrepen kan worden. Hij had in dit verband beter kunnen spreken van een niet-rationele beslissing (aldus Brouwer 2004: 50). In plaats van “irrationeel” kunnen wij dus beter zeggen: “a-rationeel”. Zoals wij ook niet spreken over “onlogisch” maar over “a-logisch”. Een belangrijke nuance!

Een tweede kanttekening heeft te maken met de theologische achtergrond van het denken van Scholten over ethiek. Scholten schrijft ergens: “Persoonlijk leven is (...) leven naar eigen geweten, gebondenheid aan niets dan wat ik zelf inzie of beter mij zelve voel opgelegd (...) Het persoonlijk leven kent alleen zijn eigen wet, is zich zelf tot wet” (1949: 202). Dit neigt naar solipsisme. Maar alleen op het eerste gezicht. Solipsisme is de opvatting dat de enige kennis die mogelijk is, de kennis is over onszelf en onze eigen waarnemingen (Brown 1969: 66). Solipsisme heeft twee betekenissen: een epistemologische – “de mens kent alleen zichzelf en niets meer dan dat” – en een metafysische – “Ik alleen besta” (Geisler & Feinberg 1980: 433). Beide kunnen worden samengevat in deze ene uitdrukking: “the only world is the one in my mind” (Clark 1957: 377). Het zojuist gegeven citaat over “leven naar eigen geweten” lijkt daar wel in te passen (“ik ben mijzelf tot wet”, of:

“de enige wet ben ikzelf”). Maar Scholtens verhandeling over de aard van de ethiek staat in de sleutel van de spanning tussen evangelie en wet. “Evangelie” wordt door Scholten consequent met een hoofdletter geschreven, alsof hij er *meer* mee wil aanduiden dan de historische gebeurtenissen van het leven en sterven en de opstanding van Christus en betekenis daarvan voor hen die in Christus geloven. Het krijgt bij Scholten als het ware de lading van een theologisch, wijsgerig en (vooral) een ethisch beginsel. In die spanning tussen evangelie en wet is volgens mij Scholtens affiniteit met de “ethische richting” uit de negentiende-eeuwse theologie te herkennen, zoals ik in mijn eerdere opstel in dit tijdschrift heb aangegeven (Borst 2007: 341). Maar geen enkele theologie die de Bijbel ook maar enigszins serieus wil nemen, kan het bestaan van een wet buiten de mens ontkennen (daargelaten welke betekenis vervolgens aan die wet wordt toegekend). Solipsisme is dus geen optie. Maar door Scholten als voluntarist te betitelen, zet Bruggink hem in feite in de hoek van het solipsisme. De theologische achtergrond van Scholtens denken sluit die interpretatie echter uit.

Mijn derde kanttekening knoopt aan bij het gegeven dat Scholtens rechtsontologie een soort hiërarchische opbouw kent. Verkort weergegeven: boven de rechtsregels staan de beginselen (d.w.z. de rechtsbeginselen en de “beginselen van samenleving” en de gerechtigheid), daarboven de ethiek, daarboven het geweten en het hoogst van alles Gods woord. Je kunt het ook andersom voorstellen: de regels wortelen in de beginselen, de beginselen in de ethiek, enzovoort. Scholten formuleert het de ene keer zus en de andere keer zo, beide voorstellingen van zaken tref je bij hem aan (Borst 2004: 304-307). Het zojuist genoemde, ietwat solipsistisch aandoende citaat van Scholten over het persoonlijk leven, lijkt daarmee in strijd; het lijkt immers te zeggen dat er op moreel gebied niets is buiten de mens. Het citaat is afkomstig uit een van de eerste rechtsfilosofische werken van Scholten, een opstel uit 1917. Er kunnen andere citaten tegenover gesteld worden. Onder andere: “De tien geboden zijn voor ons (= Scholten) de grondslag van ieder recht” (1949: 390; dit citaat stamt uit een rede op een theologenconferentie in 1935). Wie op basis van het solipsistisch te duiden citaat uit 1917 Scholten als voluntarist karakteriseert (zoals Bruggink in zijn proefschrift doet), gaat te kort door de bocht.

Kortom: aan de ene kant de onmiskenbare neiging naar solipsisme en irrationalisme. Ik heb dat hierboven gerelativeerd, maar toch. Aan de andere kant een hiërarchie van normen, waarbinnen ook het geweten een plek krijgt.³ Hier zit een spanningsveld. Ik doe hieronder een voorstel om daar uit te komen.

Van ethiek naar “world view”...

De discussie tot zover bevindt zich op het niveau van de rechtsfilosofie. Op dat niveau is echter de gesignaleerde spanning niet op te lossen. Wie – zoals Bruggink – op dat niveau blijft, loopt vast. De oplossing ligt volgens mij in het “opschakelen” naar het niveau van de wereldbeschouwing (“World View”). Ik ontleen dit begrip aan de Nederlands-Amerikaanse reformatische filosoof Albert Wolters. Wereldbeschouwing wordt door hem gedefinieerd als: “the comprehensive framework of one’s basic beliefs about things” (Wolters 1980: 20). In de Nederlandse vertaling wordt deze definitie als volgt weergegeven: “het geheel van iemands fundamentele geloofsopvattingen aangaande de werkelijkheid” (Wolters 1980:

10). Als “aanvaardbare synoniemen” noemt Wolters: “fundamentele oriëntatie” en “werkelijkheidsvisie”. Een wereldbeschouwing is voor-wetenschappelijk, terwijl filosofie en theologie wetenschappelijk van aard zijn. In die zin gaat wereldbeschouwing vooraf aan filosofie en alle andere wetenschappen (vgl. Dooyeweerd 1963: 5). Dus ook aan de rechtsfilosofie.

Wereldbeschouwing betreft volgens de gegeven definitie geloofsopvattingen. Er zijn dus verschillende wereldbeschouwingen, overeenkomend met de verschillende geloofsopvattingen. Het is algemeen bekend dat Scholten vanaf ongeveer zijn veertigste levensjaar (dus ongeveer sinds 1915) het christelijk geloof was toegedaan (Borst 2007: 341). Het ligt dus voor de hand dat hij evenzeer de christelijke levensbeschouwing was toegedaan. Dat blijkt ook expliciet uit al zijn rechtsfilosofische geschriften, waarvan het eerste dateert uit 1915. Fundamenteel kenmerk van de christelijke wereldbeschouwing nu is dat *noch* het denken *noch* het willen het laatste woord kan hebben. “Vanuit zijn protestantse levensbeschouwing stelt (Scholten) het geloof boven het denken” (Bruggink 1983: 52). En Scholten zelf schrijft: “Het rationeele is (...) niet het hoogste in eens menschen leven” (1949: 178). Dit laatste citaat is cruciaal. Het brengt Bruggink ertoe Scholten een voluntarist te noemen. Ik sla hier een andere richting in. Zoals gezegd: *noch* de rationalistische *noch* de voluntaristische visie kan in een christelijke wereldbeschouwing een optie zijn. Hier komt “het theonome” om de hoek kijken: de gedachte dat de meest fundamentele geboden voor de menselijke samenleving door God gegeven zijn. De vraag is echter, hoe wij dat moeten duiden. Want de voluntaristische opvatting komt uiteindelijk toch weer terecht bij (eerbiedig gezegd) goddelijke willekeur (vgl. Dooyeweerd 1963: 133). Maar er is een betere optie.

... en terug: van “world view” naar ethiek

Daarvoor ga ik te rade bij een beroemd pamflet van C.S. Lewis: *The Abolition of Man* (Lewis 1943). Dit pamflet is een lang pleidooi voor een universele en objectieve moraal. Lewis duidt deze samenvattend aan met de term “Tao”: de weg, en ook wel met de term “Natural Law”. Die laatste term moet dan niet vertaald worden als “natuurrecht”, maar - zoals Cliteur in zijn weergave van “de grote christelijke apologete en literatuurwetenschapper C.S. Lewis” doet - als “de natuurwet” (Cliteur 2007: 49). Lewis doelt met deze termen op de kosmische morele waarden die overal en altijd gelden. Het is de harmonie met de natuur. Het zijn geen conclusies van het denken maar veeleer de premissen, morele axioma’s, aldus Lewis (1943: 25). In de appendix bij het genoemde pamflet geeft Lewis illustraties van die “Tao” vanuit vele bronnen: Chinese, Indische, Egyptische, Babylonische, Griekse, Romeinse, joodse, bijbelse, Scandinavische, West-Europese. Deze “Tao” vormt als het ware een canon van waarden en daarmee samenhangende normen die in alle tijden en alle plaatsen onderwezen en onderhouden zijn. Inhoudelijk gaat het dan om waarden en/of normen als: niet doodslaan, niet stelen, geen kwaadspreken, de ander niet schaden, bijdragen aan het in stand houden van de menselijke samenleving, vriendelijkheid, welwillendheid, zorg voor de familie, het vaderland en de armen, seksuele integriteit, eerlijkheid, waarheidslievendheid, moed, onzelfzuchtigheid.

Eenzelfde benadering vinden we bij de eerder genoemde Wolters. Hij spreekt in dit verband van “een goddelijke wereldorde die de wetten bepaalt voor zowel het

rijk van de natuur als dat van de mens”, en die verschillende namen kan hebben, onder meer “Tao” in het Verre Oosten, “logos” in de Griekse filosofie en “wijsheid” in de Bijbel (Wolters 1980: 27). Wolters betoont zich hier een leerling van Dooyeweerd (1963).

In deze lijn van denken hebben waarden een objectief bestaan. Net zoals de Noordpool of het Oeral-gebergte objectief ‘bestaan’. Deze beeldspraak brengt mij bij de gedachte van een geografie van goed en kwaad, zoals ontwikkeld in het desgenaamde boek van de Leidse rechtsfilosoof Andreas Kinneging (2005). De kern van Kinnegings betoog is dat objectieve waarden bestaan, dat goed en kwaad niet subjectief zijn, maar juist objectief. Geheel in de lijn dus van Lewis, Wolters en Dooyeweerd. Hieruit volgen echter enkele belangrijke consequenties.

De eerste is dat goed en kwaad niet iets is dat je zelf verzint en dat je, afhankelijk van de mode, kunt veranderen. De Britse romanschrijver, essayist en dichter G.K. Chesterton, de schepper van “Father Brown”, steekt op zijn karakteristieke wijze de draak met de gedachte dat een bepaald dogma of een bepaalde filosofie, een historisch antwoord, in het ene tijdperk houdbaar zou zijn en in een later tijdperk onhoudbaar zou worden: “Je zou even goed kunnen zeggen, dat zekere filosofie gelooft kan worden op Maandag, maar niet op Dinsdag. Je zou even goed van een kijk op de wereld kunnen zeggen, dat hij geschikt is voor half vier, maar niet geschikt voor half vijf” (Chesterton z.j.: 115). Chesterton zegt dit over een geloofsbelijdenis of dogma, maar het lijkt mij – op het niveau van de wereldbeschouwing – evenzeer van toepassing op de ethiek.

Een tweede consequentie is dat je goed en kwaad als een geograaf moet zoeken en ontdekken. Je kunt het niet uitvinden of bedenken. Dit laatste “is een van de moderne misverstanden die met name uit de Romantiek komt, de Romantiek die leert dat de mens goed en kwaad schept. (...) Er is een vooraf gegeven objectief domein van waarden. Het is een taak voor ieders leven om dat objectieve domein te leren kennen, te onderzoeken, door te geven en te behouden” (Kinneging, in: Rots en Tol 2006: 16-17). Op de vraag hoe dat “leren kennen” werkt, kom ik hierna nog terug. Confucius (geciteerd door Lewis 1943: 11) heeft het over de “harmonie met de natuur”. Ook Kinneging beroept zich in zijn genoemde boek keer op keer op ‘de natuur’. Daarmee bedoelt hij niet dat de morele waarden af te lezen zouden zijn uit de fysieke natuur,⁴ maar dat zij onderdeel zijn van “een goddelijke wereldorde die de wetten bepaalt voor zowel het rijk van de natuur als dat van de mens” (in de woorden van Wolters 1980: 27). De morele orde ligt verankerd in de wereld, het is “een behoren (Sollen) dat gegrondvest is in het Zijn” (Kinneging 2005: 383-384; vgl. Dooyeweerd 1963).

Als dat nu zo is, dan volgt daaruit als derde consequentie dat er geen bijzondere christelijke waarden en/of normen bestaan. Net zo min als er een christelijke Noordpool of een christelijk Oeral-gebergte bestaat. De morele waarden zijn objectief en universeel. Zoals de Zwitserse christen-psychiater Theodor Bovet het formuleert: “De inhoud van de christelijke moraal is in hoge mate dezelfde als die van elke hoogontwikkelde moraal” (Bovet 1950: 25). De canon van waarden zoals Lewis die schetst (hierboven weergegeven), maakt dat voldoende duidelijk.

In de vierde en laatste plaats valt uit deze aanname van het objectieve bestaan van waarden en normen de conclusie af te leiden dat het spreken van de Bijbel inzake goed en kwaad niet constitutief is maar declaratoir.⁵ Dat wil zeggen: het

gebod *creëert* niet het onderscheid tussen goed en kwaad (alsof dat er tevoren nog niet was), maar *proclameert* ‘slechts’ een reeds bestaand onderscheid.⁶ Met een eenvoudig voorbeeld: moorden en stelen en liegen zijn niet slecht omdat de Bijbel dat zegt, maar de Bijbel zegt dat omdat het zo is. Het gebod berust daarom niet op goddelijke willekeur, maar is onderdeel van de scheppingsorde. Het had niet even goed anders kunnen luiden. Het is de onmisbare grondslag voor iedere samenleving. Intussen verdampt dit onderscheid (tussen het constitutieve en het declaratoire spreken van de Bijbel) terwijl ik het opschrijf. Immers, de God die als Wetgever Zijn geboden kenbaar maakt in de Schriften, is dezelfde die als Schepper de morele orde als onderdeel van de scheppingsorde heeft geschapen. Er is dus in die zin geen sprake van eerder of later.

Deze uitweiding brengt ons terug naar Scholten. Immers, zowel Lewis (1943: 30-31) als Chesterton (z.j.: 157) benadrukt dat de idee van een objectieve moraal niet specifiek christelijk is. Kinneging, die zichzelf “geen christen, zeker geen orthodox christen, maar (wel) een liefhebber van het christendom” (2005: 12, in het Woord vooraf bij zijn boek) noemt, bevestigt deze zienswijze doordat hij voor zijn idee van een geografie van goed en kwaad voor anker gaat bij zowel de Grieks-Romeinse als de joods-christelijke traditie – en in feite meer bij de eerste dan bij de laatste. Toch is er een intrinsiek en noodzakelijk verband tussen de christelijke wereldbeschouwing en de idee van een objectieve (in de zin van: niet door de mens geschapen) moraal. Fundamenteel kenmerk van de christelijke wereldbeschouwing is immers dat het menselijke verstand en de menselijke wil onderworpen zijn aan een hoger, persoonlijk gezag. Maar ‘gezag’ komt van ‘zeggen’. Als dat ‘hogere gezag’ werkelijk iets ‘te zeggen wil hebben’, leidt dat onontkoombaar tot de onderschikking van de mens en zijn geweten aan God en Zijn woord – zoals ik hierboven al aangaf. En dus is dat Woord, met alle daarin uitgedrukte waarden en normen, pre-existent en objectief ten opzichte van het menselijke verstand en de menselijke wil. De idee van een scheppingsorde waarin bepaalde waarden en normen intrinsiek besloten liggen (vgl. Wolters en Dooyeweerd, hiervoor genoemd), bevestigt dat nog eens.

De idee van een objectieve moraal kan dus zonder christelijke wereldbeschouwing, maar een christelijke wereldbeschouwing kan niet zonder de idee van een objectieve moraal. Want de ontkenning van een objectieve moraal is de ontkenning van het hogere gezag zelf. Als dus Scholten de christelijke “World View” is toegedaan (hetgeen op grond van zijn eigen getuigenis en dat van vele anderen buiten kijf is), dan moet hij ook het objectieve bestaan van waarden aannemen. Mijn stelling dat de universele zedenwet de noodzakelijke morele grondslag is van iedere samenleving, is ook inderdaad bij Scholten terug te vinden, bijvoorbeeld waar hij stelt dat de tien geboden de grondslag zijn van ieder recht.

Voluntarisme versus rationalisme: Paul Cliteur over ethiek

Tot zover hebben wij een aantal antwoorden geformuleerd op de vragen waar dit opstel mee begon. Onze normen en waarden zijn onderdeel van de geschapen morele orde. Zij komen dus niet “van boven” of “van beneden”. Of, beter gezegd: de vraag of zij “van boven” of “van beneden” komen, is irrelevant. Met deze laatste stelling kom ik echter diametraal te staan tegenover de Leidse hoogleraar (en naas-

te collega van Andreas Kinneging) Paul Cliteur. Het maakt volgens hem namelijk heel veel uit of normen “van boven” komen dan wel “van beneden”. De opvatting dat normen en waarden ons “van boven” gegeven worden, leidt soms tot religieus geïnspireerd geweld en is dus verwerpelijk – aldus Cliteur (zie de bespreking van Cliteurs boek *Moreel Esperanto* in dit tijdschrift, Voorberg 2008). Deze “goddelijke-bevelstheorie”⁷ ligt volgens Cliteur opgesloten in de Bijbel. Hij voert drie gevallen aan ter staving van zijn bewering.

Het startblok voor Cliteurs betoog is de geschiedenis van Abraham, die op bevel van God zijn zoon Isaäk moest offeren (*Genesis* 22). Het offeren van kinderen is fout; God gaf Abraham bevel dit te doen; dus mag ethiek nooit op een goddelijk bevel worden gebaseerd. Aldus, kort samengevat, de redenering van Cliteur. Deze geschiedenis kan echter ook anders gelezen worden. Het offeren van kinderen aan de goden was in die tijd in Kanaän niet ongebruikelijk (Toynbee 1958: 51-52; Dee en Schoneveld 1969: 73; 1963: 347); Abraham kende God nog maar in zeer beperkte mate; God wil Abraham hier (typisch oosters) aanschouwelijk onderwijs geven om hem te leren dat Hij, in tegenstelling tot de andere goden, juist *geen* kinderooffers wil. Ik zeg niet dat de geschiedenis zo gelezen moet worden, maar dat zij zo gelezen kan worden; vgl. Dee en Schoneveld (1966: 15) en De Vaux (1973: 366). Beek gaat nog wel een stapje verder: “De goede afloop van de geschiedenis wordt door hem, die nauwkeurig luistert, al vernomen in de eerste regel. Het begint met: ‘Hierna gebeurde het, dat de God Abram op de proef stelde’. Hier wordt al met zoveel woorden gezegd, dat de God, die Abraham heeft vereerd, het mensenoffer niet wilde, maar slechts het geloof van de aartsvader wilde beproeven” (Beek 1953: 31-32). Met deze interpretatie krijgt de geschiedenis een heel andere lading dan Cliteur eraan geeft. Het expliciete verbod in *Deuteronomium* 18,10 (“Er mag bij u geen plaats zijn voor mensen die hun zoon of dochter als offer verbranden”) en in *Leviticus* 18,21 (“Ontwijd de naam van je God niet door een van je kinderen aan Moloch te offeren. Ik ben de HEER”; vgl. ook 20,1-5) krijgt bij Cliteur helaas geen enkele aandacht. Het tweede bijbelse geval dat Cliteur zijn lezers voorhoudt, is de geschiedenis van Pinehas, die een Israëlitische man, die afgoderij (en wellicht ook overspel) pleegt met een Midianitische vrouw, ter dood brengt en daarvoor duidelijk de waardering van de Heer krijgt (*Numeri* 25). Wat Cliteur hier over het hoofd ziet, is dat op afgoderij en op overspel de doodstraf stond (*Deuteronomium* 17,2-7, resp. 22,22-24). De man had die straf zonder meer verdiend. Of dat ook voor de vrouw geldt, is vanwege de weinige gegevens die het verhaal biedt, moeilijk te beoordelen. Nu kan het zijn dat Cliteur tegen de doodstraf is (het boek vermeldt daarover verder niets), maar dat is wel een heel andere discussie dan de discussie over de grondslag van de ethiek. Het derde en laatste bijbelse voorbeeld van Cliteur is de geschiedenis van Jefta, die op grond van een gelofte zijn dochter offert (*Richteren* 11,30-40). Wat Cliteur er niet bij vermeldt, is dat Jefta hiervoor in het geheel geen bevel van God had gekregen en evenmin achteraf Gods goedkeuring krijgt; hij handelde volstrekt op eigen initiatief. De drie aan de Bijbel ontleende “argumenten” van Cliteur voor een goddelijke bevelstheorie blijken bij nader inzien dus minder steekhoudend dan hij doet voorkomen.

Maar daarmee kunnen we Cliteur nog niet zonder meer terzijde schuiven. Hij voert uiteindelijk een kruistocht tegen religieus geïnspireerd geweld. En die verdient bijval. Alleen, de aanpak die hij voorstelt, lijkt niet heel vruchtbaar. Als alter-

natief voor wat hij noemt de “goddelijke-bevelstheorie” schuift Cliteur twee kandidaten naar voren: de categorische imperatief van Kant en het utilisme van Bentham en Mill. De categorische imperatief houdt in: men moet handelen volgens het maxime (= het principe, de regel) waarvan men kan willen dat het als een algemene wet zou gelden. Het utilisme houdt in: men dient te streven naar “the greatest happiness of the greatest number”. Als wij echter niet met twee maten willen meten, moeten wij de beide kandidaten beoordelen naar dezelfde maatstaven die Cliteur gebruikt om de “goddelijke-bevelstheorie” te verwerpen. Wellicht heeft nog nooit een terrorist zich voor zijn terreurdaden beroepen op een van deze twee ethische theorieën. Maar is het ook logisch uitgesloten dat iemand dat ooit zal doen? Cliteur doet zelfs geen begin van een poging om dat aan te tonen - en zo’n poging lijkt mij ook tot mislukken gedoemd. Want waarom zou een terrorist niet van mening kunnen zijn dat een ieder zich van terreurdaden mag of zelfs moet bedienen voor het bereiken van het door hem nagestreefde hoge politieke doel? Of waarom zou hij niet kunnen menen dat zijn handelen (het doden van een of meer mensen) bijdraagt aan “the greatest happiness of the greatest number” (vgl. Rozemond 2009: 221)? Dat in de praktijk - voor zover mij bekend - nog geen terrorist tot dusver zo iets heeft gezegd, berust vermoedelijk meer op de onbekendheid van het grote publiek met dit soort ijle filosofische theorieën dan op de logica van deze ethische stelsels.

Beide zijn in ieder geval voorbeelden of verschijningsvormen van het rationalisme. De “goddelijke-bevelstheorie” daarentegen is – in de opvatting⁸ van Cliteur – een zuiver voorbeeld van het voluntarisme. De aloude controverse tussen voluntarisme en rationalisme, die we ook al in de discussie over Scholten tegenkwamen, is dus nog springlevend - en hoogst actueel!

Moreel Esperanto: Paul Cliteur als gids?

De afwijzing van geweld blijkt voor Cliteur het uitgangspunt te zijn bij de beoordeling van ethische stelsels. Daar is op zichzelf niets mee mis. Die afwijzing is dan echter niet de vrucht van de filosofisch of rationalistisch gefundeerde ethiek van Kant en Bentham en Mill. Zij is veeleer een axioma, zoals Lewis het noemde (zie hierboven). Als Cliteur het wil doen voorkomen alsof de categorische imperatief en/of het utilisme ons (kunnen) behoeden voor terroristisch geweld, tovert hij dus een konijn uit de hoge hoed.

Intussen is de inzet van Cliteur met zijn “moreel Esperanto” nu juist het creëren van een gemeenschappelijke morele taal. Het interessante is dat dit ook de inzet was van Paul Scholten in zijn rechtsfilosofie, zoals ik heb laten zien in mijn eerdere opstel in dit tijdschrift (zie Borst 2007: 348-349). Over het moreel Esperanto van Paul Cliteur heeft Voorberg al opgemerkt dat het inhoudelijk nogal bleek is (Voorberg 2008: 130). In feite komen wij er niet meer over te weten dan dat (religieus) geweld en terreur verwerpelijk is. Maar dat is, zoals ik hierboven al heb laten zien, niet de uitkomst van Cliteurs zoektocht maar juist zijn uitgangspunt. Daarvoor hebben wij dus het moreel Esperanto niet nodig.

Ik merkte al op dat Cliteur een kruistocht voert tegen religieus geïnspireerd geweld en terreur. Daarin verdient hij, zoals gezegd, bijval. Cliteur voert echter in feite ook nog een tweede kruistocht. Die tweede is gericht tegen religieus geïnspireerde ethiek. Die kruistocht is evenwel gedoemd te falen. Want als religie werkelijk betekent de erkenning van een macht of autoriteit die groter is dan de mens en

boven hem staat (zie hierboven over het hogere gezag), dan kun je die autoriteit moeilijk verbieden iets te willen zeggen over ons gedrag en onze moraal. Niet voor niets heeft elke grote godsdienst altijd een relatie gelegd tussen moraal en religie, zoals Cliteur zelf erkent in zijn boek (Cliteur 2007: 24; in gelijke zin: Toynbee 1958). De juiste aanpak kan dus niet zijn religie het zwijgen op te leggen.

Een betere weg in de discussie lijkt mij: onaanvaardbare religieuze opvattingen moet men bestrijden op hun eigen terrein, niet door ze (op ethisch gebied) de mond te snoeren. Hetzelfde geldt voor ethische en filosofische opvattingen. Men moet “het huis van de sterke binnengaan” om hem te ontwapenen.⁹ Deze weg werd bijvoorbeeld al door Albert Schweitzer gewezen. Schweitzer wordt door Cliteur wel genoemd, maar (bijna) alleen in relatie tot zijn visie op de betrouwbaarheid van de evangeliën (zijn beroemde boek *Geschichte der Leben Jesu Forschung*). Helaas verwijst Cliteur nergens naar een andere, kleinere publicatie van Schweitzer: *Het Christendom en de Wereldgodsdiensten* (Schweitzer 1930). Schweitzers visie op ethiek zoals in dit boekje te vinden, is een toonbeeld van christelijke orthodoxie in de beste zin van het woord. Hij confronteert het Christendom met de grote godsdiensten: het Brahmanisme, het Boeddhisme, het Hindoeïsme en de Chinese godsdienst.¹⁰ Zijn conclusie is dat alleen het christendom een praktische en aanneembare moraal te bieden heeft. “De Oostersche godsdiensten zijn logische mystiek, het Christendom alleen is ethische mystiek” (Schweitzer 1930: 90).

Over de kenbaarheid van goed en kwaad

De hele discussie over de grondslag van de moraal lijkt voer voor vakfilosofen, mensen die hun beroep hebben gemaakt van het voeren van dit soort discussies. Voor de meeste anderen krijgt het al gauw een hoog “luchtfietserij”-gehalte. Aan Cliteur komt op zijn minst de verdienste toe de discussie van dit “luchtfietserij”-gehalte te hebben ontgaan: het debat blijkt ons regelrecht in de actuele politieke arena te voeren. Uiteindelijk blijkt het te gaan om de vraag of wij goed en kwaad kunnen kennen, en zo ja, hoe. Ook hiervoor kunnen wij terecht bij Scholten.

Centraal in diens juridische methodologie staat de gedachte dat recht “gevoonden” moet worden; hij heeft dit uitgebreid beschreven in het befaamde *Algemeen Deel* in de Asser-serie (Borst 2007: 336-340). Maar hoe zit het met het vinden van goed en kwaad? Scholten legde veel nadruk op het individuele geweten, maar hield tegelijk vast aan een hiërarchie van waarden en normen waarin het geweten niet het hoogste woord heeft (zie boven). Ons geweten wordt allerm minst door het zuivere denken, maar juist door onze levenservaring, en met name de religieuze ervaring, gevormd (Bruggink 1983: 52). Dit is sterk benadrukt door de fysicus, filosoof en pedagoog Ph.A. Kohnstamm, aan wie Scholten naar eigen zeggen zijn personalistische levensbeschouwing heeft ontleend (Scholten 1949: 268-269). Chesterton benadrukt - als goed Engelsman - het belang van de traditie en het gezond verstand. Lewis noemt als kenbron de “*Practical Reason*” en verwijst, zoals al eerder gezegd, naar een aantal bronnen uit alle tijden en alle windstreken. Kinneging blijft iets dicht bij huis: hij gaat voor anker bij de klassieke Grieks-Romeinse traditie en de joods-christelijke traditie, en benadrukt in zijn boek sterk het belang van morele opvoeding. En in een interview naar aanleiding van zijn boek heeft hij het daarnaast nog over “een zelfevidentie, of een intuïtie, of hoe je het ook wilt noemen” (Rots en Tol 2006: 17). Dooyeweerd (1963: 264) stelt dat wij de “boven-

willekeurige structuur-principes der samenleving (...) onder leiding van het grondmotief der Goddelijke Woordenopenbaring, uit de orde der werkelijkheid zelve leren kennen”.

Scholten heeft het in dit verband, dus als het gaat over het leren kennen van goed en kwaad, over “aanraking met anderen, (...) geschiedenis en romans” en over “de diepste wijsheid die ons voor het zedelijk leven gegeven is, Jezus’ leering” (Scholten 1949: 269). En ook is bij hem de notie van de zelf-evidentie te vinden. In het Algemeen Deel in de Asser-serie betreft hij deze notie op het rechtsbeginsel: “het rechtsbeginsel is (...) een uitspraak omtrent het positieve recht, die onmiddellijk evident is” (Scholten 1931: 86). Scholten onderscheidt in dat verband ‘lagere’ en ‘hogere’ rechtsbeginselen. Tot de lagere rechtsbeginselen hoort bijvoorbeeld het beginsel van de bescherming van de rechtverkrijgende te goeder trouw,¹¹ tot de hogere “het beginsel van eerlijkheid en waarachtigheid, dat in ieder bedrog strijd met de goede trouw ziet”. De evidentie van beide soorten beginselen is verschillend, aldus Scholten: “het een (het hogere beginsel, WB) zal onmiddellijk evident zijn voor ieder, het ander (het lagere beginsel, WB) alleen voor dengene, die het rechtssysteem door en door kent” (Scholten 1931: 87).

De conclusie moge duidelijk zijn. Wij kunnen goed en kwaad niet leren kennen door rationalistisch, zuiver abstract-logisch redeneren. Evenmin zijn wij voor onze kennis van goed en kwaad overgeleverd aan de grillen van de voluntaristische willekeur - hetzij van mensen, hetzij van goden. Gelukkig niet! Er zijn vele betrouwbare bronnen die ons tot geldige kennis van goed en kwaad kunnen brengen. Mits wij bereid zijn te zoeken en te luisteren.

Conclusie

Ik constateerde dat het betoog van Cliteur over de grondslag van de ethiek in de sleutel staat van de aloude controverse tussen voluntarisme en rationalisme. Ik heb geprobeerd te laten zien dat dit een vals dilemma is. De werkelijkheid zit ingewikkelder in elkaar. De rechtsfilosofie van Paul Scholten geeft hier uitdrukking aan via het motief van de dialectiek (Borst 2007: 345-346). Deze moet niet in Hegeliaanse zin worden opgevat. Hegeliaans houdt in: er is een these, die roept een antithese op, maar beide komen bijeen op hoger niveau, de spanning wordt overbrugd door een synthese. Dialectiek in “Scholteniaanse” zin daarentegen houdt de erkenning in dat er nu eenmaal uiteenlopende beginselen, waarden en krachten zijn, en dat het een overspanning is van het theoretische denken om te menen dat je dat allemaal op een noemer zou kunnen of moeten krijgen. Chesterton en Schweitzer getuigen ook van deze wijsheid. Maar zij heeft al veel oudere papieren. De apostel Paulus waarschuwde zijn medewerker Timoteüs al voor “de tegenstrijdigheden van wat ten onrechte kennis wordt genoemd” (1 Timoteüs 6,20). En de Prediker wist, nog weer duizend jaar eerder, dat je “het een bij het ander” moest voegen om een slotsom te vinden – die hij overigens nog altijd zocht zonder ze gevonden te hebben (Prediker 7,27-28, NBG). Tussen deze beide reuzen in (in de tijd gezien) is er dan nog de wijsheid van Jezus Sirach, die ons leert: “Kijk zo naar alles wat de Allerhoogste heeft gemaakt: twee aan twee, het een tegenover het ander” (Sirach 33,15). Deze bronnen wijzen in de richting van de dialectische beschouwingwijze, die zo kenmerkend is voor Scholten.¹² Niet – rationalistisch – het een in mindering brengen op het ander, maar – realistisch – “het een bij het ander” voegen.

Niet het een of het ander, maar het een *en* het ander. Wie met deze dialectische beschouwingwijze vertrouwd is, wordt al op voorhand kopschuw bij een of-of-schema zoals dat van Cliteur (en Bruggink). De moraal ontlene wij niet alleen aan *ofwel* de wil *ofwel* de rede, maar zij komt tot ons uit een veelheid van bronnen, die elkaar niet uitsluiten maar veeleer aanvullen. Het heeft dan ook weinig zin te proberen een van die bronnen met intellectueel en/of retorisch geweld dicht te stoppen. We kunnen onze tijd en energie beter besteden aan de discussie over de inhoud.

Uitleiding

Bij de geschiedenis van Abraham vraagt Beek (1953: 33) zich af: “Hoe heeft Abraham toen kunnen gehoorzamen zonder vertwijfeling? Waarom is hij niet in een twistgesprek getreden met zijn God, verdrietig en toornend, zoals Jeremia en Job met hun God het twistgesprek hebben aangedurfd?”. Volgens Cliteur (2007: 265) had Abraham, toen God hem opdroeg zijn zoon te offeren, moeten zeggen: “Nee Heer, dat is toch niet goed”. Is het denkbaar dat God daarop misschien wel geantwoord zou hebben: “Heel goed, Abraham, jij hebt het begrepen”? In elk geval lijkt Cliteur die mogelijkheid niet te hebben overwogen.

Noten

- 1 Dit opstel is een bewerking van een voordracht, gehouden op 6 oktober 2007 tijdens een studiebijeenkomst over Paul Scholten. De auteur geeft hier zijn persoonlijke zienswijze.
- 2 “Voluntarism. This term is applied to any philosophical theory which views the will as prior or superior to the intellect or reason” (Henry 1973: 701).
- 3 Het geweten c.q. het gewetensoordeel is dus niet, zoals Bruggink stelt, de grondslag van goed en kwaad. Die grondslag is immers – volgens Scholten – Gods Woord.
- 4 Ook Chesterton betoogde al dat morele waarden niet kunnen worden ontleend aan de natuur: “(D)e natuur zegt niet, dat katten meer waarde hebben dan muizen; de natuur zegt over deze kwestie niets. Zij zegt zelfs niet dat de kat benijdenswaardig of de muis beklagenswaardig is. (...) (A)ls de muis eens een Duitsche pessimistische muis was, kon zij wel eens vinden, dat de kat haar heelemaal niet verslagen had. Zij kon wel eens vinden, dat zij de kat verslagen had door het eerst het graf in te gaan. Of zij kon wel eens het gevoel hebben, dat zij de kat een vreeselijke straf opgelegd had door haar in het leven te houden (...) Het hangt allemaal maar af van de filosofie van de muis.” (enz.) (Chesterton z.j.: 156-157).
- 5 In het burgerlijk procesrecht wordt onderscheid gemaakt tussen constitutieve en declaratoire vonnissen. Een constitutief vonnis roept een nieuwe rechtstoestand in het leven, bijvoorbeeld een onder-curatestelling, een echtscheiding. In een declaratoir vonnis spreekt de rechter uit wat rechtens is, hij “verklaart” daarin a.h.w. (slechts) dat een bepaalde partij een recht heeft (en dat dus de wederpartij iets moet doen of nalaten).
- 6 Men kan hierbij denken aan Romeinen 5,13a: “Er was al zonde in de wereld voordat de wet er was”.
- 7 De kwalificatie “theorie” lijkt ietwat teveel van het goede voor een dergelijke simpele opvatting.
- 8 Cliteur gebruikt helaas consequent het anglicisme “positie” waar hij bedoelt “opvatting” of “standpunt”.
- 9 Vgl. Matteüs 12,29; Marcus 3,27.
- 10 Opmerkelijk genoeg meent Schweitzer de islam buiten beschouwing te kunnen laten, met als motivering: “Er zit geen geestelijke originaliteit in en het is geen godsdienst, waarin diepe gedachten over God en de wereld op den voorgrond treden” (Schweitzer 1930: 39).
- 11 Zoals neergelegd in Artikel 2014 Burgerlijk Wetboek (1838), tegenwoordig artikel 3:86 Burgerlijk Wetboek (1992). Met “de bescherming van de rechtverkrijgende te goeder trouw” wordt bedoeld dat als ik te goeder trouw, dus zonder mij van enig kwaad bewust te zijn, iets koop van een verkoper die zelf niet de rechtmatige eigenaar is (maar bijvoorbeeld een dief of heler), in beginsel word beschermd tegen de eis tot teruggave van de oorspronkelijke rechtmatige eigenaar. Dit beginsel geldt overigens niet onverkort, het kent een aantal belangrijke nuanceringsen. Ons huidige recht op dit punt, met de diverse nuanceringsen daarin, berust in belangrijke mate op hetgeen Paul Scholten in de eerste helft van de 20e eeuw hieromtrent heeft geleerd, onder andere in zijn opeenvolgende bewerkingen van Assers Zakenrecht (zie Borst 2007: 336).

- 12 Ik er zonder meer vanuit dat Scholten kennis heeft gedragen van deze bijbelse bronnen, inclusief het apocriefe boek Sirach. De Tao, daterend uit ruwweg dezelfde tijd als Sirach, is eveneens door-drenkt van dit dialectische gedachtegoed (vgl. Tau-te-tsjing. Het boek van weg en deugd. Uit het Chinees vertaald en toegelicht door J.J.L. Duyvendak. Arnhem: Van Loghum Slaterus' Uitgever-smaatschappij, 1942); maar of Scholten daarvan kennis gedragen heeft, weet ik niet.

Literatuur

- Beek, M.A. (1953). *Wegen en voetsporen van het Oude Testament*. Delft: W. Gaade.
- Borst, W. (2004). Paul Scholten en de 'rule of law'. *Nederlands tijdschrift voor Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 2004/3: 299-314.
- Borst, W. (2007). Het Algemeen Deel van Paul Scholten. *Radix* 33(4): 336-353.
- Bovet, Th. (1950). *Christen zijn in deze wereld*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Brouwer, P.W. (2004). P. Scholten (1875-1946). In: Jansen, C.J.H., Smits, J.M., Winkel, L.C., (red.), *16 juristen en hun filosofische inspiratie*. Nijmegen: Ars Aequi Libri.
- Brown, C. (1969). *Philosophy and the Christian Faith: an introduction to the main thinkers and schools of thought from the middle ages to the present day*. London: InterVarsity Press.
- Bruggink, J.J.H. (1983). *Wat zegt Scholten over recht: een rechtsfilosofische studie rond het "Algemeen Deel"*. (Diss. RU Utrecht). Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Chesterton, G.K. (z.j.). *Orthodoxie: geautoriseerde vertaling uit het Engelsch door Piet Kerstens*. Utrecht: Het Spectrum, 3^e druk.
- Cliteur, P. (2007). *Moreel Esperanto: naar een autonome ethiek*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Clark, G.H. (1957). *Thales to Dewey. A History of Philosophy: an Entertaining and Enlightening Survey of the World's Great Thought*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Dee, S.P., Schoneveld, J. (1963). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 1, *Handboek*. Baarn: Bosch & Keuning.
- Dee, S.P., Schoneveld, J. (1966). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 2, *Encyclopedie A-K*. Baarn: Bosch & Keuning.
- Dee, S.P., Schoneveld, J. (1969). *Bijbelse Encyclopedie met handboek en concordantie*. Deel 3, *Encyclopedie L-Z*. Baarn: Bosch & Keuning.
- Dooyeweerd, H. (1963). *Vernieuwing en bezinning: om het reformatorisch grondmotief*. Zutphen: J.B. van den Brink & Co, 2^e druk.
- Geisler, N.L., Feinberg, P.D. (1980). *Introduction to Philosophy: a Christian Perspective*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Henry, C.F.H. (1973). *Baker's Dictionary of Christian Ethics*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Kinneging, A. (2005). *Geografie van goed en kwaad: filosofische essays*. Utrecht: Spectrum.
- Lewis, C.S. (1943). *The Abolition of Man*. Oxford: Oxford University Press.
- Rots, G., Tol, B. (2006). "Door Verlichtingsdenken zijn we minder beschaafd geworden". Interview met Andreas Kinneging over zijn filosofie van goed en kwaad. *Beweging*, zomer 2006: 16-19.
- Rozemond, K. (2009). Bespreking van A.A. van Dijk, *Strafrechtelijke aansprakelijkheid heroverwogen, Over opzet, schuld, schulditsluitingsgronden en straf* (diss. Groningen). DD 2009, 17.
- Scholten, P. (1931). *Mr. C. Asser's Handleiding tot de beoefening van het Nederlandsch Burgerlijk Recht: Algemeen Deel*. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Scholten, P. (1949). *Verzamelde Geschriften van Prof. Mr. Paul Scholten. Deel I. Opnieuw gedrukt en uitgegeven in 1980*. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Schweitzer, A. (1930). *Het Christendom en de Wereldgodsdiensten*. Haarlem: N/V H.D. Tjeenk Willink & zoon, 2^e druk.

Toynbee, A.J. (1958). *Het christendom tussen de wereldgodsdiensten*. Bussum: F.G. Kroonder.

Vaux, R. de (1973). *Hoe het oude Israël leefde. Deel 2*. Roermond: Romen.

Voorberg, R. (2008). Boekbespreking van Paul Cliteur: *Moreel Esperanto*. *Radix* 34(2):

130-132.

Wolters, A.M. (1980). *Schepping zonder grens: bouwstenen voor een bijbelse wereldbeschouwing*.

Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

Wolterstorff, N. (1976). *Reason within the bounds of Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

DE BEPERKTE BETEKENIS VAN HET THEODICEE-PROJECT¹

Gijsbert van den Brink

1. Inleiding

Op Koninginnedag 2009 rijdt te Apeldoorn iemand opzettelijk met hoge snelheid in op een publiek dat juist in feeststemming de voorbijtrekkende koninklijke familie begroet. Overal is gegil en gekrijs. Mensen worden door de lucht geslingerd, velen raken gewond, zeven van hen overlijden ter plekke of in de loop van de dagen erna. De verbijstering is groot. Hoe heeft dit kunnen gebeuren? Het is de vraag die altijd gesteld wordt wanneer zich ergens plotseling een inferno van geweld en lijden voordoet. Maar in zo'n wereld leven we kennelijk: een wereld waarin ieder van ons zo ongeveer van het ene moment op het andere op gruwelijke wijze om het leven kan komen. Het lijkt volstrekt willekeurig wie zoiets overkomt. Als de slachtoffers in Apeldoorn een meter verder naar links of rechts in het publiek hadden gestaan, hadden ze nog geleefd zonder enig fysiek letsel te hebben opgelopen.

Nu begrijpen de meeste mensen dat een dergelijke dodemansrit op conto van de betreffende chauffeur geschreven moet worden. Dat is een verschil met zogeheten natuurlijk kwaad – natuurrampen et cetera – waar mensen niet (of in elk geval niet rechtstreeks) debet aan zijn. Toch komen in beide situaties al snel allerlei religieuze vragen op. Want waar is God in dit alles? Men kan zeggen dat het wat laat is wanneer zo'n vraag pas levend wordt wanneer men iets verschrikkelijks meemaakt. We weten immers allemaal dat er dagelijks mensen in de wereld zijn die verschrikkelijke dingen meemaken. De vraag naar Gods verhouding tot het kwaad zouden we dus ook wel wat eerder kunnen stellen. Dat maakt die vraag op zichzelf echter niet minder reëel. Het is de aloude vraag naar de *theodicee* – de rechtvaardiging van God ten overstaan van het kwaad – die zich in situaties van schrijnend leed telkens opnieuw opdringt.

Maar is het wel zo'n oude vraag? In dit artikel schets ik allereerst de achtergrond en inhoud van het theodicee-probleem en het daaraan gelieerde theodicee-project als de poging om een rationeel sluitend antwoord te vinden op de vraag naar Gods verhouding tot het kwaad (par. 2). Daarna probeer ik aannemelijk te maken dat het theodicee-probleem, in elk geval in de vorm waarin we het vandaag kennen, zich slechts kon 'melden' onder zeer specifieke condities van wijsgerige en levensbeschouwelijke aard. Feitelijk kon het zich pas aan ons opdringen vanaf de Verlichting (par. 3). Dat is dus een eerste relativisering van het theodicee-project: het is niet van alle tijden. Er kan antropologisch en religieus gezien ook anders omgegaan worden met de vragen van lijden en kwaad, dan dat zij in kritische zin

ingebracht worden tegen het godsgeloof. Behalve vanuit een historisch oogpunt laat dat laatste zich vervolgens ook vanuit systematisch perspectief beargumenteren. Er zijn andere, en misschien wel meer geëigende manieren om zich denkend tot het kwaad te verhouden dan die van de poging om rationeel sluitende antwoorden te vinden. Met name wil ik in dit verband het voorstel doen om de vragen die zich hier voordoen christelijk-theologisch via de triniteitsleer te benaderen (par. 4). Met deze dubbele relativering is het goed recht van het theodicee-project intussen niet principieel bestreden. In sommige omstandigheden en voor sommige doeleinden heeft het zeker betekenis. Maar die betekenis is wel beperkt (par. 5).

2. Het theodicee-probleem

Veel West-Europeanen die in de loop van hun leven afscheid genomen hebben van kerk en geloof noemen het probleem van het kwaad als hun voornaamste motief daarvoor. Maarten 't Hart, Gerrit Zalm en H.S. Versnel bijvoorbeeld (om enkele bekende Nederlandse namen te noemen) hebben het geloof in de God van hun jeugd opgegeven – of zo men wil: verloren – omdat ze het niet meer staande konden houden in relatie tot het kwaad en lijden in de wereld. Dit patroon lijkt min of meer onafhankelijk van de vraag of men in de eigen directe omgeving zelf *horrendous evils* heeft meegemaakt.² Het zou zelfs wel eens zo kunnen zijn, dat naarmate dat meer het geval is er juist *minder* sprake is van geloofsverlies.³ Verder is het uiteraard goed mogelijk dat behalve het probleem van het kwaad al dan niet bewust ook andere motieven een rol spelen. Hoe dat ook zij, het vele kwaad en lijden in de wereld is bij uitstek de reden die mensen opgeven om niet langer godsdienstig te zijn. Men is er zeker van dat het vele kwaad in de wereld laat zich niet rijmen met het bestaan van de almachtige en liefdevolle God van de Bijbel. En een God die niet almachtig en liefdevol is, acht men de naam 'God' en de daarbij behorende verering niet waard.

Om deze reden wordt het probleem van het kwaad wel de 'rots van het atheïsme' genoemd.⁴ H.S. Versnel spreekt zelfs over "het kernwapen van de atheïsten" (Versnel 1991, 21). Velen brengen het niet zo krachtig op formule, maar hebben wel het onbestemde gevoel dat het kwaad in sterke of minder sterke mate pleit tegen het bestaan van God. Deze gedachte lijkt ook alleszins voor de hand te liggen. Ze laat zich keurig aflezen uit de vorm waarin het probleem van het kwaad in filosofische verhandelingen veelal gegoten wordt, namelijk de vorm van het zogeheten 'trilemma van de theodicee'. Dat trilemma bestaat uit een drietal stellingen, die volgens de atheïstische kritiek onmogelijk alle drie tegelijk waar kunnen zijn. Wie intellectueel eerlijk is, zal minstens één van de drie claims moeten opgeven. Het gaat daarbij om het volgende drietal:

1. God is almachtig
2. God is volmaakt goed (c.q. liefdevol)
3. Er is kwaad in de wereld

Aangezien de juistheid van stelling 3 evident is, ontkomt men er – volgens deze redenering – niet aan om ofwel stelling 1 ofwel stelling 2 op te geven. En daarmee is duidelijk dat de almachtige en liefdevolle God die in de Bijbel en de christelijke traditie verkondigd wordt niet kan bestaan.

Het is in dit licht gezien begrijpelijk dat christelijke theologen en wijsgeren veel energie gestoken hebben (en nog steken) in pogingen die erop gericht zijn aan te tonen dat deze conclusie onjuist is. Zij richten als het gaat om hun denkende omgang met de vragen van kwaad en lijden al hun aandacht op het theodicee-project, dat wil zeggen op het ontwikkelen van een betoog dat duidelijk maakt waarom de combinatie van proposities 1-3 niet zelf-tegenstrijdig is, zodat het wel degelijk intellectueel verantwoord is om aan een klassiek-christelijk godsbeeld vast te houden. Voor wat betreft de late twintigste eeuw valt in dit verband te denken aan werk van mensen als Richard Swinburne, Alvin Plantinga, John Hick, David Ray Griffin en vele anderen.⁵

Nu is het theodicee-trilemma ook uiterst suggestief. Het is niet onbegrijpelijk dat de discussie zich hieromheen verdicht. Toch kan men zich afvragen of het verstandig is om mee te gaan in wat toch een opgedrongen vraagstelling lijkt. Men kan er ook eerst eens meer van buitenaf tegenaan kijken, bijvoorbeeld door niet direct te focussen op specifieke goddelijke eigenschappen als almacht en goedheid, maar op de meer overkoepelende betekenis van het godsbegrip als de locus van ultieme zingeving. In dat licht bezien is het van meet af aan twijfelachtig of onze intuïtie dat het kwaad op gespannen voet staat met het geloof in God wel juist is. Dit gevoel berust immers op het besef dat het kwade er niet behoort te zijn. Lijden en kwaad zijn voor ons daarom zo moeilijk verteerbaar, omdat ze voor ons besef strijden met de manier waarop het leven bedoeld is. Dat besef gaat bijvoorbeeld schuil achter de veel geuite klacht in rouwadvertenties dat een geliefde 'veel te vroeg' is overleden. De vraag is hoe men dit eigenlijk vaststelt – maar het is duidelijk dat hier de overtuiging achter zit: Dit kan niet de bedoeling zijn! Maar om wiens bedoeling gaat het dan eigenlijk? Als er geen God is, is het onduidelijk hoe ons leven voor bepaalde dingen wel en voor andere dingen niet bedoeld kan zijn. Als ons doen en laten, leven en overleven, bijvoorbeeld puur door evolutionaire mechanismen wordt aangestuurd, dan verloopt het zoals het verloopt, en daarmee uit. Over goed of kwaad kan men daarbij geen zinnig woord zeggen. Want als het leven en de wereld niet bedoeld zijn, kan er ook geen sprake zijn van gebeurtenissen die tegen de bedoeling ingaan (vgl. Van Woudenberg 2003: 172).

Kortom, het hele probleem van het kwaad zou überhaupt niet opkomen, wanneer wij geen intuïtief besef hadden van het verschil tussen goed en kwaad. Dieren kennen het probleem van het kwaad – in de betekenis waar het ons hier om te doen is – bijvoorbeeld niet, omdat ze dit besef niet bezitten. Mensen hebben dat besef over het algemeen wel. Dat is precies waardoor ze allerlei gebeurtenissen als 'kwaad' kunnen benoemen en dat kwaad als problematisch ervaren. Maar de vraag is of juist dat besef niet noodzakelijk naar God (in de zin van een ultieme bron van zin en doel) verwijst. A. van den Beld heeft in dit verband ooit betoogd, dat een adequaat spreken over goed en kwaad een theïstische context vooronderstelt (Van den Beld 1992).⁶

Verder is duidelijk, dat vanwege dit diep gewortelde besef van goed en kwaad het kwaad een probleem blijft ook voor wie niet (meer) in God gelooft. De atheïst of agnost heeft weliswaar niet het 'extra' probleem om in het reine te moeten komen met de morele integriteit van God. Maar het kwaad heeft voor hem of haar verder natuurlijk niets aan ernst en verschrikking ingeboet. Een kenmerk van het geloof is dat het leeft uit de verwachting van Gods uiteindelijke overwinning op

alle machten van het kwaad in de komst van Gods Koninkrijk. Wie dat geloof zich niet kan of wil toe-eigenen, moet constateren dat het leven hope-loos en uitzichtloos is. Destructie en kwaad hebben het laatste woord. Het is dus al met al de vraag of het wel zo voor de hand ligt om in reactie op ervaringen van lijden en kwaad het geloof in God op te geven, en voor een agnostische of atheïstische levensinstelling te kiezen.

3. De rol van de moderniteit

Nu behoren kwaad en lijden in zekere zin tot de 'perennial problems', de bestaansvragen waar men zich in alle tijden mee geconfronteerd zag. De formulering van het theodicee-trilemma die we zojuist gaven, gaat bijvoorbeeld al terug op Epicurus (341-270 v.Chr.).⁷ En het boek Job is vermoedelijk nog ouder, evenals de Psalmen waarin de waaromvraag tot klinken wordt gebracht. Overal waar mensen in de loop van de geschiedenis met de grilligheid van het leven geconfronteerd werden, is de vraag naar het waarom van het lijden opgekomen, en is er hartstochtelijk gezocht naar een antwoord. Toch lijkt het vele kwaad in de wereld door velen in het hedendaagse Westen meer dan ooit in het verleden tot een existentieel én godsdienstig probleem te zijn geworden. Men vindt de weerslag daarvan overal terug: in de filosofie, de theologie, maar ook zeer prominent in de contemporaine literatuur. In ons eigen taalgebied bijvoorbeeld is veel hedendaagse literatuur sinds W.F. Hermans erop gericht om de ontluistering van het leven door allerlei vormen van kwaad en lijden zo indringend mogelijk te tekenen.

De vraag is hoe dit alles zich laat verklaren. Men zou kunnen denken aan het feit dat de twintigste eeuw als eerste twee *wereldoorlogen* gekend heeft. Daarin werd immers op tot dan toe ongekend grote schaal dood en verderf gezaaid in grote delen van de wereld. Wanneer lijden en kwaad zich in sterkere mate manifesteren, ligt het voor de hand dat ook de vragen die erdoor opgeroepen worden ingrijpender worden. Dat door de ontwikkeling van de techniek massale vernietiging mogelijk (en ook werkelijkheid) werd, lijkt in dit verband inderdaad een factor van betekenis. Toch voldoet een dergelijke verklaring niet. Massale vernietiging kwam immers in vroeger eeuwen ook voor, bijvoorbeeld door zeer omvangrijke pestepidemieën. En de dood was zichtbaarder, dichterbij huis, vaak zelfs *in* huis.

Men zou als het gaat om de toegenomen gevoeligheid voor het kwaad vervolgens ook heel praktisch kunnen denken aan de toegenomen informatievoorziening. Door de ontwikkeling van de massamedia zijn wij op de hoogte geraakt van allerlei vormen van intens leed die zich waar ook maar ter wereld afspelen. Kon de immense *omvang* van het leed vroeger slechts bevroed worden, tegenwoordig worden we er via de media dagelijks rechtstreeks mee geconfronteerd. Wanneer er ergens aan de andere zijde van de aardbol een aardbeving plaatsvindt, zijn de dramatische gevolgen daarvan via internet reeds enkele minuten later zichtbaar. De beelden van het leed dat zich daar afspeelt komen vrijwel meteen op ons netvlies. Daardoor zijn we meer dan voorheen onder de indruk geraakt van het mondiale karakter van lijden en kwaad. Het blijkt allemaal veel erger en omvangrijker te zijn dan altijd gedacht.

Toch kan ook deze ontwikkeling geen afdoende verklaring bieden. Ook vroeger verspreidden berichten over rampen zich doorgaans snel en ver (in een proces waarbij ze soms nog werden uitvergroot ook). En reflectief ingestelde geesten

konden op z'n minst vermoeden hoe ontzaglijk veel er wereldwijd werd afgeleden. Daarom moeten de eigenlijke oorzaken van onze toegenomen gevoeligheid voor het probleem van het kwaad elders en dieper gezocht worden, namelijk in de cultuurfilosofische ontwikkeling die zich in het westen heeft voorgedaan. Daarin is met name één fenomeen van niet gemakkelijk te overschatten invloed en betekenis geweest, namelijk de opkomst van de moderniteit.

In een instructief artikel heeft Marcel Sarot er enkele jaren geleden op gewezen, dat de moderniteit onze visie op kwaad op minstens vier onderling verbonden manieren diepgaand beïnvloed heeft. Allereerst was het probleem van het kwaad voorafgaande aan de achttiende eeuw een probleem binnen het christelijk geloof, terwijl het vanaf de Verlichting een probleem over en met dat geloof werd. Grosso modo tussen Lactantius en Leibniz was de vraag, hoe we het kwaad kunnen begrijpen gegeven de goedheid van de almachtige God. Vanaf Leibniz komt de rechtvaardigheid en daarachter zelfs het bestaan van God in het geding. Het is dan ook geen toeval dat juist Leibniz behoefte had aan een nieuw begrip om het probleem te verwoorden, en daartoe de term 'theodicee' (van Grieks *theos*, God en *dikè*, recht) smeedde.⁸ In de tweede plaats bracht reflectie op het kwaad vóór de Verlichting mensen ertoe aan zichzelf te twijfelen: is het niet tengevolge van de perversie van onze wil dat het kwaad in de wereld gekomen is? Maar dan hebben wij bekering nodig... Vanaf de Verlichting leidt de ervaring van kwaad echter juist tot twijfel aan God en Gods gerechtigheid. In de derde plaats had het probleem van het kwaad traditioneel een praktische focus: hoe kunnen we ondanks het kwaad toch gelukkig worden, c.q. de eeuwige zaligheid bereiken? Leibniz echter brengt het probleem van het kwaad op een strikt theoretische noemer, als ware het primair een denkprobleem. Ten vierde schreven pre-moderne auteurs als Augustinus, Lactantius en Pascal over het kwaad om misvattingen onder christenen tegen te gaan; ze beriepen zich dan ook zonder problemen op de Schrift en de christelijke traditie. Vanaf de achttiende eeuw daarentegen gaat het erom het christelijk geloof als zodanig te vindiceren voor het forum van een neutraal geachte universele rede. Er zullen dus andere argumenten op tafel moeten komen dan die welke ontleend zijn aan de christelijke traditie (Sarot 2003).

In een betoog dat qua strekking met dat van Sarot overeenkomt, heeft Wolfgang Schoberth erop gewezen dat juist het nieuwe verstaan van de menselijke rede in hoge mate de theodicee-problematiek heeft veroorzaakt (Schobert 1997: m.n. 51-55: 'Die Theodizee-Frage als neuzeitliches Problem'). Leibniz bijvoorbeeld richtte zich met zijn *Théodicée* met zoveel woorden tegen de scepticus Pierre Bayle, volgens wie religie en rede in een onverzoenlijke spanningsverhouding ten opzichte van elkaar staan. Het geloof is volgens Bayle ronduit irrationeel. Maar het moet juist als zodanig vastgehouden worden! Leibniz nu kon daar niet mee uit te voeren. Hij ontwerpt zijn theodicee dan in feite ook niet zozeer om God en Gods bestuur te rechtvaardigen (dat was tegenover Bayle niet nodig), maar om aan te tonen dat het geloof in Gods rechtvaardigheid ten overstaan van het kwaad wel degelijk rationeel doorlicht kan worden. Hij verdedigt dus feitelijk niet zozeer God, maar de mens – preciezer: de onbegrensde actieradius van de menselijke rationaliteit. Zijn theodicee neemt goed beschouwd de vorm aan van een *anthropodicee* – namelijk een rechtvaardiging van de bruikbaarheid van de menselijke rede ten overstaan van het kwaad. God (als de ultieme garant van redelijkheid) staat of

valt om zo te zeggen met de doorzichtigheid van het wereldgebeuren voor de menselijke ratio. Maar dan is die ratio, als de uiteindelijke rechter, feitelijk zélf goddelijk geworden!⁹ Zij heeft de onaantastbare status gekregen die voorheen aan God toekwam.

Sinds de Verlichting verstaat de westerse mens zichzelf dus anders dan voorheen. Dat hangt niet alleen samen met het rationaliteitsbegrip, maar ook met het opgekomen autonomie-denken. De mens ziet zich niet langer, zoals in de Middeleeuwen, als een tot in het diepst van zijn bestaan kwetsbaar en afhankelijk wezen, maar juist als mondig, zelfstandig en autonoom. En binnen een dergelijk zelfverstaan vallen kwaad en lijden uiterst moeilijk te plaatsen – laat staan te aanvaarden. Het kwaad dat een mens overkomt is immers bij uitstek datgene wat diens zelfstandigheid en autonomie *doorbreekt*, en diens fundamentele kwetsbaarheid en afhankelijkheid aan het licht brengt. De Verlichting roept ons op ons eigen lot ter hand te nemen – en het kwaad dat ons (en anderen) treft maakt duidelijk dat dat ten diepste een onmogelijke opgave is. Vandaar dat het kwaad in zekere zin zelfs als een *belediging* ervaren wordt – een in principe ontoelaatbare schending van het vrije en autonome mens-zijn.

Eerst in een dergelijk antropologisch kader gaat het kwaad ook als atheïstisch argument functioneren (in de Middeleeuwen was dat bijvoorbeeld nooit gebeurd). Dat gebeurt met name nadat in 1755 te Lissabon een aardbeving heeft plaatsgevonden die 30.000 mensenlevens eist. Eén van degenen op wie deze ramp een geweldige indruk naliet, was de Verlichtingsdenker Voltaire. Voor hem was de aardbeving aanleiding om in de novelle *Candide* op satirische wijze de spot te drijven met de stelling van Leibniz, dat onze wereld ondanks het kwaad de best mogelijke wereld is. Voltaire wordt door het probleem van het kwaad tot een deïstische visie gedreven: God bemoeit zich niet langer met onze wereld, Hij heeft zich na de schepping van haar afgekeerd. In Engeland was het enige tijd later *David Hume* die mede op grond van het probleem van het kwaad tot een onversneden atheïstische levensvisie kwam – zij het dat hij deze nog op verkapte wijze presenteert (namelijk in de mond van het door hem gefingeerde personage Philo).¹⁰ Kortom, het trilemma van het kwaad bij Lactantius mag dan vrijwel identiek lijken aan dat bij Leibniz, Hume en hedendaagse atheïstische denkers als G. Streminger (1992: 13), de schijn bedriegt. Pas in de eeuw van de Verlichting gaat het theodicee-probleem zoals wij eraan gewend zijn werkelijk spelen.

Met deze ontwikkeling hangt een andere nauw samen, namelijk die van het wegslijtend schuldbesef. Voorheen – in sommige gebieden tot ver in de twintigste eeuw – was het zeer gebruikelijk om collectieve rampen en ook persoonlijk leed te verstaan als straffen of tuchtigingen uit de hand van God. De gedachte was dan ofwel dat men het kwaad dat men te dragen kreeg door bepaalde zonden zelf opgeroepen had (een patroon dat we ook in de Bijbel tegenkomen), ofwel dat er een bepaald geestelijk doel mee gediend was (bijv. voorkoming van een al te aards gericht leven). Vond er een collectieve of persoonlijke ramp plaats, dan ging men bij zichzelf na wat God daar precies mee voor zou kunnen hebben. In deze situatie blijft het kwaad natuurlijk wel psychisch en existentieel een probleem, maar is het dat niet geloofsmatig en theologisch. Want het is zonneklaar dat God het recht heeft dit lijden op onze weg te brengen. Het kwaad heeft hoe dan ook een bepaal-

de functie, het is niet zinloos. En hetzelfde geldt voor het mondiale lijden, want dezelfde zondigheid en verblindheid kenmerkt ook de mensheid als geheel.

Een dergelijk theocentrisch kader biedt de mogelijkheid om het kwaad in de wereld niet alleen te begrijpen, maar het ook in de beleving een duidelijke plaats te geven. Sinds de Verlichting is deze beleving van het menselijk bestaan als een zondig en in velerlei opzicht verblind bestaan echter sterk aan slijtage onderhevig. Velen willen of kunnen het kwaad niet langer in dit perspectief een plaats geven. Zij voelen zichzelf niet meer schuldig en strafwaardig voor God (ook niet wanneer ze dit misschien formeel nog wel belijden), en beschouwen zichzelf en anderen ook niet als dermate verblind dat kwaad en lijden nodig zouden zijn om de mens op het rechte pad te brengen of te houden. De vraag is natuurlijk wel of we naar een dergelijke pre-moderne denkwijze terug zouden moeten verlangen: de gedachte dat kwaad per definitie samenhangt met concreet menselijk moreel feilen heeft zoals bekend ook voor veel onnodig leed (in de vorm van onterechte schuldgevoelens etc.) gezorgd. Maar hoe ziet een verantwoord christelijk discours over het kwaad er dan wel uit?

4. Trinitarische benadering

Wie het trilemma van de theodicee wil oplossen, moet daarvoor al gauw een hoge prijs betalen. Wanneer we uitgaan van de realiteit van het kwaad (en deze niet zoals in oosterse religies gebeurt voor een schijn-werkelijkheid houden), staan we immers voor de keus ofwel Gods almacht, ofwel Gods goedheid te relativeren – zoal niet ronduit te ontkennen. Dat volmaakte goedheid deel uitmaakt van het bijbelse godsbeeld laat zich echter moeilijk bestrijden,¹¹ en in mijn dissertatie heb ik geprobeerd te laten zien dat dit ook geldt van almacht (Van den Brink 1996). Belangrijke onderdelen van de bijbelse boodschap, zoal niet het hart daarvan, komen dan ook onder druk te staan wanneer we één van de hoornen van het trilemma loslaten. Het springende punt is altijd weer dat God volgens de Bijbel en de christelijke traditie (sinds Marcion) zowel Schepper als Verlosser is, dat wil zeggen zowel almachtig – een predicaat dat reeds in het credo met het scheppingswerk verbonden wordt – als een God van liefde. Of met woorden van J. van Eck: God is zowel Beweger als Bewogene. Naar aanleiding van de geschiedenis van Hagar, die in opdracht van God de woestijn ingedreven en daar vervolgens door God opgezocht wordt, schrijft Van Eck: “God is de Beweger in deze geschiedenis. Hij is het zelf die met zijn woord het vastgelopen conflict forceert en daarmee bewerkt dat Hagar en haar zoon de woestijn in worden gedreven. Maar Hij is tegelijk de Bewogene, die zijn schepselen ziet, troost en in het leven bewaart. Als men die twee lijnen probeert samen te denken, knapt er iets in de hersenen.” (Van Eck 1997: 46; vgl. Sarot 1995) Inderdaad. Toch is er voor de gelovige geen andere weg dan die twee lijnen bij elkaar te houden.

Maar kan dat op een coherente manier, zonder vast te lopen in innerlijke tegenspraak? In feite is heel de christelijke geloofsleer een poging om duidelijk te maken dat dit inderdaad het geval is. Wanneer we dan ook proberen de knoop van het trilemma van het kwaad te ontwarren in plaats van door te hakken, doen we dat aan de hand van de grote woorden van de christelijke geloofsleer: schepping en zonde, incarnatie en kruis, heiliging en voleinding. De totale heilsgeschiedenis is ten diepste niets anders dan een omvattend getuigenis van de wijze waarop God

zich in Zijn almacht en goedheid tot het kwaad verhoudt – en het uiteindelijk overwint (vgl. Velema 1993: 46-49). We kunnen deze grondgedachte in dit bestek slechts zeer schetsmatig uitwerken.

4.1 Schepping en zonde

Wat de schepping betreft, die in de dogmatische traditie in eigenlijke zin aan God de Vader wordt toegeschreven, is het van belang vast te stellen dat God blijkens de bijbelse scheppingsverhalen de mens als persoon wilde scheppen, en dat daarmee de mogelijkheid van het kwaad gegeven was. Gods almacht houdt nu eenmaal niet in dat God innerlijk tegenstrijdige standen van zaken kan realiseren. Het was dus om zo te zeggen ‘zelfs’ voor God niet mogelijk om mensen te scheppen die Hem werkelijk zouden kunnen liefhebben en die niet tegelijkertijd ook de mogelijkheid hadden om tegen Gods bedoelingen in te gaan. Liefde veronderstelt immers vrijheid, en laat zich niet afdwingen. Waren wij niet in staat geweest tot zondigen, dan waren wij robots geweest en geen mensen. En dan zou God met ons dus ook slechts het type relatie kunnen aangaan dat men met robots kan aangaan, namelijk een manipulatieve relatie waarbij men de dingen (want dat zijn het) naar zijn hand zet. God wilde echter met de mens een persoonlijke relatie aangaan, die naar algemeen besef in waarde en betekenis ver uitstijgt boven elke onpersoonlijke relatie.¹² Dat God juist op deze persoonlijke relatie met ons uit was, is op zichzelf een duidelijk blijk van Gods goedheid en liefde.

In ons spreken over de zonde moet vervolgens de werkelijkheid van het kwaad aan de orde komen, als de absurde werkelijkheid van de menselijke keuze tegen God. Deze werkelijkheid staat voor geen millimeter op het conto van God. Alles was en is er immers voor te zeggen om op Gods liefde in te gaan. De mens koos er echter vrijelijk voor om dat niet te doen, en bevestigt die keuze nog altijd duizendvoudig. Hij doet dat, zoals het boek Genesis al vroeg duidelijk maakt, onder meer in de wijze waarop hij zijn medemens tegemoet treedt. De dood van Abel en alle latere slachtoffers is niet te wijten aan een constructiefout in de schepping waar wij mensen buiten staan, maar aan misbruik van onze menselijke schepselmatige handelingsruimte.

Als het om verkeerde wilskeuzes gaat is er ten diepste trouwens geen mens die vrijuit gaat – geen mens dus die zich op een neutrale, ‘objectieve’ manier tot het probleem van het kwaad kan verhouden. We kunnen niet doen alsof we zelf buiten de theodicee-problematiek staan, want we zijn goed beschouwd medeplichtig aan het kwaad. Dit is weliswaar niet het enige wat over het kwaad te zeggen valt – er is de verleiding, er zijn de structurele en andere demonische machten, er zijn al dan niet evolutionair bepaalde driftmatige disposities, er is erfsmet, er is in het bijbels vocabulaire de zonde-als-macht, er is zelfs pure tragiek.¹³ Maar de meest harde en onbegrijpelijke kern van alles wat wij ‘kwaad’ noemen blijft toch gelegen in de wilskeuzes waarmee de mens de ondergang afroept over zichzelf, en de schepping verwoest. Die keuze wordt ook slechts zeer ten dele opgehelderd door de invloed van kwade machten die de menselijke maat te boven gaat, zoals die van de *satan*. Die macht is wel reëel, maar niet zelfstandig. Zij ressorteert uiteindelijk onder Gods macht. De mens kan zich ook niet verontschuldigen met een beroep op deze overmacht, al wordt hij er dikwijls van buitenaf door tot het kwade getrokken – zelf was hij niet geniaal genoeg om het kwaad te bedenken (E. Brunner). Kortom,

toont de schepping van de mens zowel Gods almacht als Gods goedheid, de zonde laat zien hoezeer het kwaad in die schepping een realiteit is geworden.

4.2 Incarnatie en kruis

Beide lijnen vinden we terug in incarnatie en kruis als in eigenlijke zin het werk van de Zoon. Of men deze noties nu zoals we hier doen infralapsarisch wil denken (als opgeroepen door de zonde) of juist supralapsarisch beziet (als van meet af aan door God geïntendeerd in de schepping), Christus' menswording en kruisdood tonen ons nog intenser dan de schepping Gods goedheid. God wil ons kennelijk niet kwijt, heeft er zichzelf voor over om onze toekomst veilig te stellen. Zij tonen ons eveneens nog intenser de onvergelykbare aard van Gods almacht: juist door zwak te worden en te verliezen wint God de strijd, ja wint Hij de mens terug (vgl. Van den Brink 1995: 143). Zij tonen ons echter op niet minder intense wijze de realiteit van het kwaad. Was het kwaad slechts schijn geweest, dan was Gods toewending in de menswording van de Zoon niet nodig geweest. Was alles wat geweest was ten diepste goed geweest, dan had er geen kruis hoeven staan op Golgotha. De kerk heeft in het lijden van Christus altijd de afschuwelijke werkelijkheid van het kwaad als zodanig zich zien samentrekken. Ook wie (m.i. op goede gronden) kruis en schepping niet zo strak op elkaar wil betrekken dat elk kwalitatief verschil wegvalt,¹⁴ kan toch wel erkennen dat het lijden van Christus het lijden van de hele schepping representeert, en het als het ware van binnenuit openbreekt naar een nieuwe toekomst.

Hier bevindt zich ook het beslissende verschil tussen het christelijk geloof en alle overige religies. De laatste beperken zich *grosso modo* tot geboden en beloften, adviezen en aansporingen die de mens van hogerhand bereiken. Het verhaal van Gods menswording laat daartegenover zien hoe God Zelf in onze misère inging en erin onderging. Zo, als God zelf in ons menselijk vlees, nam Hij het kwaad op zich om het op de een of andere manier – hoe precies laat zich nooit geheel doorzichtig maken – te ontmantelen en verzoening mogelijk te maken (2 Korintiërs 5). Dat bleek op onnavolgbare wijze in zijn opstanding uit de dood. In het verlengde hiervan leren de apostelen ons woorden spellen als rechtvaardiging, verzoening, vernieuwing, en eeuwig leven. Met de afgrondelijke werkelijkheid van het kwaad is in de wortel afgerkend. In Christus blijkt God primair de redder uit en niet de oorzaak van het kwaad.

4.3 Heiliging en voleinding

Behalve in het werk van de Vader en de Zoon zien we deze lijnen tenslotte ook terug in het werk van de Heilige Geest. De almacht van de Geest blijkt hieruit dat Hij in stille overmacht mensen los weet te trekken van hun natuurlijke ik-gerichtheid en via een nieuwe 'geboorte' op de weg van Christus plaatst. Zijn goedheid blijkt hieruit, dat Hij mensen daarbij doet delen in het geheim van de verzoening. Daarbij raakt het kwaad in de kern gebroken. De wortel van het kwaad is immers de zondige wilskeuze van de mens tegen God. Waar die keuze gebroken en omgebogen wordt, wordt duidelijk dat het kwaad niet het laatste woord houdt, ook al is het bepaald nog niet verdwenen. Op de weg van de heiliging leert de Geest ons niet alleen te strijden tegen het kwade, maar ook het leed dat ons treft te verwerken vanuit de gemeenschap met Christus. Te midden van allerlei leed geeft de Geest uit-

houdingsvermogen, concentratie op waar het op aankomt (denk bijv. aan Bonhoeffer), toename van vertrouwen, hoop en soms zelfs blijdschap. Dat gaat overigens meestal niet in een rechte lijn, maar met vallen en opstaan. We groeien niet boven de werkelijkheid van en ook niet boven de besmetting met het kwaad uit. De Geest maakt ons dan ook bewust van de blijvende realiteit van het kwaad. Hij brengt niet alleen rust, maar ook onrust in het christelijke leven: Hij gunt ons geen vrede met de status quo, maar doet ons daaronder juist meer dan ooit zuchten (Romeinen 8). En Hij stuwt ons leven daarbij voort in de verwachting van de voleinding aller dingen.

De notie van de *voleinding* heeft in dit verband ook een eigen plaats in het christelijk discours over het kwaad. Want het biedt uitzicht op de finale en definitieve beëindiging van alle kwaad, en rechtzetting ervan in het oordeel. Hoe dat mogelijk is (en of een eschatologische rechtzetting 'compensatie' zal kunnen bieden voor onschuldig geleden leed), laat zich opnieuw niet inzichtelijk maken – maar dat het niet mogelijk is evenmin. Het geloof verwacht daarom zo'n ultiem oordeel waarin de dingen rechtgezet worden. Waarin verdrukken en verdrukten, daders en slachtoffers eindelijk uiteen gehaald zullen worden. Zodat de verdrukten recht gedaan wordt, en de verdrukken niet langer het laatste woord houden. Zonder deze verwachting zou het kwaad voor de gelovige niet uit te houden zijn. Dankzij deze verwachting is er de overtuiging, dat 'het lijden van deze tegenwoordige tijd' uiteindelijk niet zal opwegen tegen 'de heerlijkheid die aan ons zal geopenbaard worden' (Romeinen 8,18). Het lijden verhoudt zich uiteindelijk tot de heerlijkheid als de barenswaai tot de geboorte van het kind: achteraf weet je dat het de moeite waard was. In dit geloof blijft er uitzicht, ook als het inzicht zeer beperkt is.

De afgelopen decennia is in de christelijke theologie de grondleggende betekenis van de triniteitsleer min of meer herontdekt.¹⁵ Daarbij is terecht de zogeheten economische triniteit op de voorgrond geplaatst en niet langer de 'immanente' triniteit. Dat wil zeggen dat het startpunt van elke deugdelijke triniteitsleer niet gelegen is in enigerlei speculatie over wie God-in-zichzelf is (hoe de drieheid in God zich verhoudt tot de eenheid etc.), maar in het gemeenschappelijke *werk* van Vader, Zoon en Geest tot redding van mensen die zich tot over hun oren in het moeras van het kwaad bevinden. Het gaat daarbij om één doelgericht werk, waarin niettemin Vader, Zoon en Geest elk op eigen wijze in betrokken zijn. Dit drievoudige éne werk is zozeer kenmerkend voor de identiteit van God, dat het ondenkbaar is dat God heimelijk nog weer heel anders is dan in de heilsgeschiedenis blijkt. Daarom belijden we dat God drie-enig is. Dat doen we dus vooral op grond van het getuigenis van het Evangelie aangaande de drievoudige wijze waarop God zich tot het kwaad verhoudt. Recent heeft Charles Wood er in het verlengde hiervan voor gepleit, om niet alleen (zoals in de Vroege Kerk gebeurde) de godsleer trinitarisch te herijken, maar ook (wat in de Vroege Kerk niet gebeurde) de voorzienigheidsleer. De voorzienigheid Gods betekent dan niet dat God op geheimzinnige wijze achter alle kwaad zit, maar dat Vader, Zoon en Geest altijd werken (vgl. Johannes 5,17) aan het éne doorgaande project van schepping, verzoening en voltooiing (Wood 2008: 72).

Samenvattend kunnen we zeggen dat het christelijk antwoord op de vraag naar God en het kwaad ten diepste samenvalt met het Evangelie. In zekere zin hebben

we in deze paragraaf immers niets anders gedaan dan wat theologie altijd behoort te doen, namelijk pogen het Evangelie weer te geven. Het is mogelijk dat men op iets anders, diepzinnigers, misschien ook op iets meer filosofisch gehoopt had. Maar een ander Evangelie is er niet, en dat moet men dus ook van het godsdienstwijssgerig theodicee-project niet verwachten.

5. De beperkte betekenis van het theodicee-project

Dat brengt ons nog even bij een laatste gedachte. Is met het voorgaande elke vorm van theodicee (of zoeken daarnaar) bij voorbaat geoordeeld? Als ik het goed zie worden de papieren van het theodicee-project momenteel minder hoog aangeslagen dan tot voor kort. In de continentale filosofie en theologie komen, uit kennelijke onvrede met het theodicee-project, pogingen op om een ander godsdienstwijssgerig en/of christelijk-theologisch discours over het kwaad te ontwerpen. Zo meldt Petruschka Schaafsma in haar dissertatie dat haar onderzoek naar het denken van Ricoeur, Kant, Jaspers en Barth over het kwaad mede ingegeven is door haar vermoeden, dat een theodicee geen boodschap heeft aan of voor de concrete lijdende mens (Schaafsma 2006: m.n. 9-11). Om soortgelijke redenen, maar met nog minder gevoeligheid voor wat in het theodicee-project aan de orde is, stak Claudia Welz recent haar licht op bij Kierkegaard en Rosenzweig (Welz 2008).¹⁶

Bevindingen als die van Schaafsma en Welz (waarop we nu niet verder kunnen ingaan) zijn zonder meer belangwekkend. Maar men moet deze mijns inziens toch niet zo massief tegen het theodicee-project uitspelen als hier gebeurt. Dat laatste blijft in mijn ogen namelijk een bepaalde betekenis houden, ongeveer vergelijkbaar aan die van de klassieke godsbewijzen. Dat zijn natuurlijk geen echte bewijzen, maar ze laten wel zien dat geloof in de God van de monotheïstische religies niet bij voorbaat onzinnig is, omdat er ervaringen zijn die het kunnen evoceren of bevestigen. Op soortgelijke wijze beoogt het theodicee-project in het licht te stellen dat het niet hopeloos tegenstrijdig is om in een almachtig en volmaakt goede God te geloven gegeven het kwaad in de wereld. Het beoogt zelfs (hopelijk voorzichtig en in alle mogelijke bescheidenheid!) ervaringen en overwegingen aan te reiken die een richting aanwijzen waarin aan gene zijde van onze horizon God en het kwaad samen gedacht kunnen worden. Het eerste gebeurt bijvoorbeeld in de *free will defence*, het tweede in vormen van zogeheten *greater good theodicy*, waarin gewezen wordt op uiterst waardevolle 'goederen' die niet zonder de ervaring (of minstens de mogelijkheid) van kwaad verkregen kunnen worden.¹⁷ Tegen deze vormen van theodicee kan mijns inziens niet ingebracht worden, dat ze de lijdende mens geen concrete hulp bieden, want daar zijn ze eenvoudig niet voor bedoeld.

In die zin heeft het theodicee-project dus betekenis, zij het dat die betekenis vooral niet overschat moet worden. Zoals ik in deze bijdrage heb geprobeerd te laten zien, is in de christelijke traditie een 'dikkere' beschrijving voorhanden, dat wil zeggen een meer inhoudelijk gevuld discours over hoe God als Schepper, Verzoener en Voltóoier in één drievoudig werk de wereld door een lange geschiedenis van kwaad en lijden heen tot zijn doel brengt.¹⁸

Noten

- 1 Deze bijdrage gaat terug op een lezing tijdens het Paascongres van de gereformeerde studentenverenigingen, gehouden op 19 maart 2009 te Helvoirt; zij bouwt voort op enkele eerdere studies, m.n. mijn *Het probleem van het kwaad: gedachten over God en het lijden* (Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1997).
- 2 Marilyn McCord Adams heeft de uitdrukking 'horrendous evil' geijkt voor "the very worst evils", "the participation in (...) which constitutes *prima facie* reason to doubt whether the participant's life could (...) have positive meaning to him/her on the whole" (McCord Adams 2006: ix, 32; vgl. idem *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999)).
- 3 Velen die als pastor actief zijn geweest (onder wie schrijver dezes) weten te melden dat opvallend genoeg juist die leden van de geloofsgemeenschap die op ingrijpende wijze getroffen zijn door leed en ellende soms opvallend sterk in hun geloof staan – vaak ook sterker dan voordat ze met de rampspoed in hun leven te maken kregen.
- 4 Deze uitdrukking komt voor het eerst voor bij Georg Büchner, Dantons Tod: ein Drama. (1835). In *Werke und Briefe* (München: Carl Hanser Verlag, 1965), 40. Zie ook W. Härle, Leiden als Fels des Atheismus? In W. Härle, M. Marquardt & W. Neththöfel, (Hrsg.), *Unsere Welt – Gottes Schöpfung: Eberhard Wölfel zum 65. Geburtstag am 16. April 1992* (Marburg: Elwert, 1992). Hans Küng heeft de uitdrukking overgenomen in zijn *Christ sein* (München: Piper, 1974), 524.
- 5 We volstaan hier met te verwijzen naar enkele goede anthologieën waarin men teksten van deze en andere auteurs kan aantreffen: M.M. Adams & R.M. Adams, (eds.), *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1990); Michael L. Peterson (ed.), *The Problem of Evil: Selected Readings* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992); Mark Larrimore (ed.), *The Problem of Evil: a Reader* (Malden etc.: Blackwell, 2001). Overigens maakt Plantinga een fijnzinnig onderscheid tussen een 'theodicee' (een sluitend thetisch discours in verband met God en het kwaad) en een 'defensie' (een verdediging tegen atheïstische kritiek), waarbij hij alleen het laatste beoogt. Binnen de bredere definitie die we hier hanteren valt zijn insteek echter ook onder het theodicee-project.
- 6 Vgl. voor een soortgelijk argument Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: a Framework for Ethics* (New York etc.: Oxford University Press, 1999); John Hare, *Why Bother Being Good? The Place of God in the Moral Life* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002).
- 7 Volgens Lactantius, *De Ira Dei* 13.
- 8 Cf. G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée: sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* (1710).
- 9 "Daß die Auseinandersetzung um die Fähigkeiten der Vernunft zugleich als Rechtfertigung Gottes verhandelt wird, kann überhaupt nur unter der Voraussetzung ein sinnvolles Unterfangen sein, daß die menschliche Vernunft und der Geist Gottes letztlich identisch sind" (Schobert 1997: 55; cursivering GvdB).
- 10 Zie David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, XI; dit werk verscheen posthuum in 1779. Voltaire's *Candide* dateert uit 1758. Vgl. voor beide denkers bijv. mijn *Oriëntatie in de filosofie*, deel 2 (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), resp. 50-53, 206-208; en 57-59.
- 11 Al is het wel mogelijk om Gods goedheid in dynamische zin op te vatten als het eindpunt van een ontwikkelingsgang in God zelf, zoals A. van de Beek deed in zijn *Waarom? Over lijden, schuld en God* (Nijkerk: Callenbach, 1984).
- 12 Dit is de kern van de zogeheten *free will defence*, een gedachtegang die we in de kern reeds aantreffen bij Augustinus, en die in onze tijd brede erkenning heeft gevonden sinds de conceptuele uitwerking ervan door Alvin Plantinga. Vgl. voor het belang van het personale karakter van de godsrelatie in dit verband Vincent Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken: studies in de wijsgerige theologie* (Kampen: Kok Agora, 1988), 156-162.
- 13 Zie voor een manier om al deze aspecten in hun onderlinge verhouding op elkaar te betrekken de zondeleer bij H. Berkhof, *Christelijk geloof*. (Nijkerk: Callenbach, 1985), 188-211.
- 14 Zoals het geval is bij A. van de Beek, bijv. in diens *Schepping: de wereld als voorspel van de eeuwigheid* (Nijkerk: Callenbach, 1996), en in iets mindere mate bij O. Noordmans.
- 15 Vgl. hierover G. van den Brink (2003), De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer: een oriënterend overzicht. *Theologia Reformata* 46(3), 210-240.
- 16 Vgl. mijn recensie in *Tijdschrift voor Theologie* 48 (2008), 437v. Ook in de Angelsaksische literatuur vindt men overigens felle kritiek op het theodicee-ondernemen, bijvoorbeeld bij auteurs als D.Z. Phillips (o.a. in diens *The Problem of Evil and the Problem of God* [Londen: Fortress Press, 2004]), K. Surin (*Theology and the Problem of Evil* [Oxford: Blackwell, 1986]) en T.W. Tilley (*The Evils of Theodicy* [Washington, DC: Georgetown University Press, 1991]). Een interessante verdediging van het theodicee-project tegenover hun kritiek biedt Alte O. Søvik, die zijn opstel eindigt met de zin: "Searching for the truth about God is not immoral." (Søvik 2008: 484)
- 17 De *free will defence* staat in het hedendaagse debat vooral op naam van Alvin Plantinga (cf. noot 12); als kampioen van de *greater good theodicy* wordt doorgaans Richard Swinburne beschouwd.

- 18 Ik maak hier gebruik van een interessante notie uit de culturele antropologie, als destijds geïntroduceerd door Clifford Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

Literatuur

- Beld, A. van den (1992). Does an Adequate Morality Need a Theistic Context? In G. van den Brink e.a., (red.), *Christian Faith & Philosophical Theology: essays in honour of Vincent Brümmer*. Kampen: Kok Pharos.
- Brink, Gijsbert van den (1995). Tot alles in staat? Over de almacht van God. In G. van den Brink & Marcel Sarot, (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*. Kampen: Kok.
- Brink, Gijsbert van den (1996). *Almighty God: a Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*. Kampen: Kok Pharos, 2nd edition.
- Eck, J. van (1997). *En toch beweegt Hij: over de godsleer in de Nederlandse belijdenisgeschriften*. Franeker: Van Wijnen.
- McCord Adams, Marilyn (2006). *Christ and Horrors: the Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarot, Marcel (1995). Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God. In Gijsbert van den Brink & Marcel Sarot, (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*. Kampen: Kok.
- Sarot, Marcel (2003). Theodicy and Modernity: an Inquiry into the Historicity of Theodicy. In Antti Laato & Johannes C. de Moor, (eds.), *Theodicy in the World of the Bible: the Goodness of God and the Problem of Evil*. Leiden: Brill.
- Schaafsma, Petruschka (2006). *Reconsidering Evil: Confronting Reflections with Confessions*. Leuven: Peeters.
- Schoberth, Wolfgang (1997). Gottes Allmacht und das Leiden. In W.H. Ritter e.a., *Der Allmächtige: Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat*. Göttingen 1997.
- Søvik, Alte O. (2008). Why almost All Moral Critique of Theodicies is Misplaced. *Religious Studies* 44(4), 479-484.
- Streminger, Gerhard (1992). *Gottes Güte und die Übel der Welt: das Theodizeeproblem*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Velema, W.H. (1993). *Geding om God: een reactie op de rede van dr. H.S. Versnel*. Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting.
- Versnel, H.S. (1991). Geloof het of niet. In M.A. Maurice & S.J. Noorda, (red.), *De onzekere zekerheid des geloofs*. Zoetermeer: Meinema.
- Welz, Claudia (2008). *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wood, Charles M. (2008). *The Question of Providence*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Woudenberg, René van (2003). *Toeval en ontwerp in de wereld: apologetische analyses*. Budel: Damon.

HET KWAAD ALS KEERZIJDEN VAN HET GOEDE

Fenomenologie van een intrige als ethische uitdaging

Roger Burggraave

Inleiding

Het fenomeen van het kwaad is alomtegenwoordig. Al stoot het ons af, het fascineert ons tegelijk. Maar wat is kwaad eigenlijk? En het onderscheid tussen goed en kwaad lijkt eenvoudig, maar is het wel zo eenvoudig? Over deze twee vragen gaat dit artikel. Onze zoektocht vertrekt vanuit de vaststelling van een intrige tussen verschillende vormen van kwaad, namelijk het begane en het ondergane kwaad. We concretiseren dit inzicht aan de hand van de aidsproblematiek. Deze problematiek leidt ons tot een tweede intrige, raadselachtiger en shockender dan de eerste, namelijk het feitelijk samengaan van het goede en het kwade, of paradoxaler geformuleerd: het kwade als keerzijde van het goede. We illustreren dit inzicht aan de hand van twee voorbeelden. Allereerst de sociaal-economische en politieke orde die in haar eigen tegendeel omslaat en ten tweede de mogelijk perverse effecten van leerstellingen van de rooms-katholieke kerk inzake de ethiek, met name wat betreft de aidspreventie. In onze slotbeschouwingen formuleren we het idee van een 'bescheiden ethiek', die we ook bij Jezus aantreffen. Daarmee proberen we een manier te vinden om op een verantwoorde manier om te gaan met het onderling vervlochten zijn van goed en kwaad

1. Intrige van begaan en ondergaan kwaad

We vertrekken dus bij de beschrijving van een eerste intrige, namelijk het verschil en het verband tussen kwaad doen en lijden. Deze intrige zullen we illustreren met de aidsproblematiek in de context van seksueel risicogedrag. We maken daarbij gebruik van een analyse van Paul Ricoeur.

Om deze intrige scherp in het vizier te krijgen vertrekken we vanuit de term 'kwaad' zelf. Bij nadere beschouwing is er met die term iets vreemds aan de hand. Hij wordt immers zowel toegepast op lijden en dood als op fout en zonde. Om verwarring te voorkomen is het daarom belangrijk onderscheid te maken tussen twee soorten kwaad. Enerzijds is er het *begane kwaad*, namelijk het ethische kwaad of wat in religieuze taal 'zonde' heet. Hiervan is sprake als een menselijke handeling voorwerp is van drie elementen: toerekening, beschuldiging en blaam. Het moment van de toerekening veronderstelt een vrij handelend subject dat voor zijn daden verantwoordelijk gesteld kan worden. Het moment van de beschuldiging

karacteriseert de handeling zelf als schending van een ethische code in een bepaalde gemeenschap. Tenslotte duidt de *blaam* de veroordeling aan van een subject, dat voor zijn handeling niet alleen schuldig bevonden wordt, maar ook verdient gestraft te worden.

Ten opzichte van het begane kwaad, vertoont het ondergane kwaad tegenovergestelde trekken. In contrast met de toerekening, die het morele kwaad verbindt met een verantwoordelijk handelend subject, vertoont het kwaad van het lijden een passief karakter. Het lijden is per definitie wat ik niet veroorzaak, maar wat mij overkomt: het is het *ondergane kwaad*. Vandaar dat het lijden de meest verrassende variëteiten en oorzaken vertoont: de vijandigheid en gewelddadige weerbarstigheid van de fysische natuur, ziekten en aandoeningen van lichaam, psyche en geest, de pijn die door de dood van onze dierbaren veroorzaakt wordt, het schrikwekkend perspectief van ons eigen sterven, het gevoel van persoonlijke deficiëntie, enzovoort. In contrast vervolgens met de beschuldiging, waarin een ethische afwijking wordt aangeklaagd, manifesteert het lijden zich als iets dat ons onverdiend overkomt. Het lijden manifesteert zich als het tegengestelde van wat goed is voor mij of mijn omgeving. Het dwarsboming of ontkenning van onze fysische, psychische en geestelijke integriteit. In contrast met de *blaam* tenslotte roept het lijden de klacht op (in tegenstelling tot de aanklacht). Terwijl het ethische kwaad de mens schuldig maakt, maakt het lijden de mens tot slachtoffer. Dit leidt tot gejammer en geweeklaag, zoals we dat onder meer bij de bijbelse man Job aantreffen, die 'van voetzool tot kruin' met kwaadaardige zweren geslagen wordt (Job 2,7).

Alhoewel het lijden fenomenologisch duidelijk van het morele kwaad onderscheiden kan en moet worden, blijft er toch het feit dat beide in onze waarneming en beleving vaak onlosmakelijk samenhangen. Als we onze ervaring van meer nabij onderzoeken, is hun vervlochtenheid evenzeer een gegeven als hun verschil. Het geweld van de ene mens tegen de andere is immers één van de grote oorzaken van het lijden. Wanneer mensen elkaar kwaad aandoen en dus doen lijden, vloeit het 'ondergaan' voort uit het 'begaan'. In zijn relationele structuur vindt het kwaad dat door de één begaan wordt zijn weerklank in het kwaad dat de ander moet ondergaan. Het ethische kwaad is dan de bron van lijden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat precies in de situatie, waar de mens zich het slachtoffer weet van een andere mens, de klacht het scherpst opklinkt én zich ontwikkelt tot een *aanklacht*.

Dit samengaan van begaan en ondergaan kwaad manifesteert zich ondubbelzinnig in de aidsproblematiek in een seksuele gedragscontext. Het hoeft geen verdere uitleg dat bepaalde vormen van seksueel gedrag risicogedrag zijn in verband met hiv-besmetting. Precies daarom noemen we ze 'onveilig seksueel gedrag'. Bepaalde gedragingen, zoals los-vaste en losse of promiscue seksuele contacten, kunnen schade veroorzaken door met name hiv-besmetting in de hand te werken en later te leiden tot de ziekte aids. In onze samenleving en zeker in een religieuze belevingscontext worden seksuele gedragingen niet beschouwd als neutrale handelingen, maar worden ze moreel gekwalificeerd (ook al is er discussie over de aard van die morele kwalificatie). Deze waardegeladen handelingen kunnen negatieve effecten meebrengen. In die zin brengt onethisch gedrag (begane kwaad)

duidelijk ook lijden (ondergaan kwaad) voort. Dat is één van de redenen waarom het kwaad verschijnt als een intrige.

2. Intrige van het kwaad als keerzijde van de goede wil

We bekijken de feitelijke vervlochtenheid van begaan en ondergaan kwaad nog van meer nabij, met name vanuit het perspectief van de 'daders' van onverantwoordelijk seksueel gedrag. Dit zal ons op het spoor zetten van een tweede intrige, nog raadselachtiger en aanstootgevender dan de eerste, namelijk de vervlochtenheid van goed en kwaad. Het kwaad blijkt zich te bewegen in het kielzog van de praktijk van het goede.

Omdat bepaalde seksuele gedragingen hiv-besmetting en aids kunnen veroorzaken, ontstaat de ethische plicht tot adequaat preventiegedrag. Juist omdat bepaalde handelingen lichamelijke schade kunnen berokkenen, komt degene die ze stelt voor de verantwoordelijkheid te staan om die schade te voorkomen. We noemen het de plicht tot 'safe sex'-gedrag, of ook wel 'verantwoordelijke seksualiteit' (*responsible sex*), waarbij niet alleen hiv-besmetting maar ook andere aandoeningen, zoals seksueel overdraagbare aandoeningen en ongewenste zwangerschap, moeten worden vermeden. En let wel, het gaat daarbij niet alleen om een pragmatische noodzaak maar vooral om een ethische plicht. Het losse en losvaste seksuele handelen (hoe ethisch aanvaardbaar dit door sommigen ook beschouwd moge worden) ontsnapt niet aan het ethische appel, namelijk de taak en de plicht om het kwade dat uit het eigen handelen voortvloeit in te dammen en zo mogelijk te herstellen of zo goed mogelijk op te vangen. Dit is een kwestie van strikte rechtvaardigheid en van eerbied voor het leven van zichzelf, de ander en de eventuele 'derde' die kan worden verwekt. We kunnen het ook de uitdrukking en realisatie noemen van het verbod 'gij zult niet doden'. En nogmaals, het gaat niet om een vrijblijvende 'goede raad', maar om een dwingende opdracht tot juiste kennisverwerving én motivatie. Voor een efficiënte kennistoepassing is het bovendien niet voldoende te *weten*, men moet deze kennis ook *willen* toepassen.

Dit pleidooi voor adequate preventie van aids in een context van seksueel risicogedrag lijkt zonder meer evident. Het is een uitdrukking van gezond verstand, waarvan het 'niet-schade'-beginsel ('gij zult geen schade berokkenen') een adequate uitdrukking blijkt te zijn. En toch is er ook kritiek op. Men is van oordeel, gebruik makend van wetenschappelijke statements, dat het condoom niet honderd procent veilig en efficiënt is. Daarbij voert men ook het onderscheid tussen 'methode'- en 'gebruiks'-efficiëntie aan. Het is wellicht mogelijk dat goede condooms die adequaat gebruikt worden hiv-besmetting grotendeels kunnen verhinderen, maar in de toepassing van de preventie kan er heel wat fout lopen, waardoor zogenaamd 'safe sex'-gedrag ook 'unsafe sex'-gedrag kan worden. Of men vindt dat het aanraden en verspreiden van preventiemiddelen, zoals het condoom, het probleem verergert omdat het promiscue, seksueel gedrag in stand houdt (terwijl preventie gericht zou moeten zijn op het terugdringen van dit gedrag). Een andere kritiek op de preventiestrategie via condoomgebruik luidt dat ze een reductie van seksualiteit tot het medisch-hygiënische bevordert. De bepalende vragen zijn: 'hoe werkt het?' en 'hoe kan men voorkomen dat het (verkeerd) werkt?'. De hoe-vraag krijgt de voorkeur ten opzichte van de waarom-vraag, waardoor de 'instrumentele' waarden belangrijker worden dan de 'doelwaarden' die betrekking hebben op

‘zingeving’’. Men vreest, met andere woorden, dat een doorgedreven preventie-aanpak leidt tot een utilitaristisch ingestelde ‘gevolgen-ethiek’. Deze legt zich erop toe om zowel op korte als op lange termijn vooral de negatieve gevolgen van bepaalde vormen van seksueel handelen te voorkomen. Een dergelijke utilitaristische ethiek, die vanuit baten en kosten redeneert, mondt rechtstreeks uit in een ‘vrees-ethiek’ of een negatief moraliserende afschrikkingsethiek, die hoofdzakelijk probeert te overtuigen tot verantwoordelijk seksueel gedrag door te wijzen op de noodlottige gevolgen van het tegenovergestelde gedrag. In een dergelijke benadering wordt seksualiteit méér verbonden met de dood dan met het leven, méér met de waarschuwing voor kwaad dan met het perspectief van het goede. De critici van de ondertussen gangbare preventie-ethiek vinden dat zo’n angst-ethiek, hoe realistisch ook, de weg verspert naar een kwalitatieve ethische visie op ‘zinnvolle seksualiteit’, waarbij de klemtoon niet ligt op de gevaren maar op de mogelijkheden tot kwalitatief seksueel relatiegedrag: exclusief, duurzaam en trouw, open voor kinderen en sociaal verankerd in het huwelijk (dat is althans de visie van veel kerken, waaronder de rooms-katholieke kerk). Men ziet dus het preventiegedrag via het condoom als principieel in tegenspraak met de gehuldigde idealen en visies op geïntegreerde en menswaardige seksualiteit. Bovendien is de katholieke kerk (waartoe ik behoor) principieel van oordeel dat kunstmatige middelen en methodes van geboorteregeling (zoals condooms) niet toelaatbaar zijn om een edelmoe-dig en verantwoord ouderschap in het huwelijk waar te maken.

Hiermee botsen we echter op een merkwaardige paradox, die – zoals zal blijken – ook getekend is door tragiek. Een ethisch (en kerkelijk) pleidooi voor het ‘goede’, namelijk zinnvolle seksualiteit, brengt in zijn kielzog het kwade mee, alhoewel dit niet de bedoeling is. Het kwade als schaduw of keerzijde van het goede is een wezenlijke en tegelijk kwetsende ervaring die tot de realiteit van onze menselijke contingentie en lichamelijke behoeften behoort. Laten we dit verduidelijken. In de traditionele ‘apologie van het kwaad’ wordt er bijna vanzelfsprekend van uitgegaan dat het kwade uit het kwade voortvloeit: de kwade intentie – of, in theologische termen, de zondige wil – is de bron en wortel van de kwade daad, en van het ondergaan van kwaad (lijden) dat daarmee objectief samenhangt. En dit is ook vaak zo. Maar dit mag ons niet blind maken voor de andere realiteit, namelijk dat het kwade *de facto* uit goede bedoelingen voortvloeit: “De weg naar de hel is geplaveid met de beste bedoelingen”, klinkt het ook vandaag nog in de volksmond.

De wil om het goede te doen wordt bijzonder duidelijk in een context van kwaad, namelijk als verzet tegen het kwaad dat mensen teistert. De ‘goede wil’ verdraagt als het ware geen wanorde, en draagt in zich dan ook een streven om in de wereld het goede, sterker nog het volstrekt goede te vestigen, tegen alle kwaad en ellende in. De goede wil is in haar ‘sluimerende ziel’ getekend door een sterke drift voor orde en zuiverheid. Hij streeft niet alleen een betere wereld na, hij droomt ook van een nieuwe, andere, volmaakte wereld. Deze wil om het goede te doen verdraagt dan ook moeilijk het compromis. Wie ‘onderhandelt’ met de gecorrumpeerden wordt door hun corruptie besmet. Alleen door het zuiver goede na te streven kan men zelf zuiver blijven. In het streven naar en het vechten voor het goede is geen plaats voor half werk en noch minder voor lafheid, alleen heroïsme en harde toelagen zijn aanvaardbaar. En het enige doel dat men voor ogen heeft is het goede te verwirkelijken of het aangetaste goede te herstellen.

Deze zuiverheid ontroert op het eerste gezicht, maar bij nadere beschouwing leidt ze tot haar eigen keerzijde: het goede perverteert in zijn passie en praktijk tot het kwade. De sterke, absolute wil om het goede te doen realiseert zijn doel niet, maar slaat om in zijn tegendeel en brengt het kwade voort. De passionele praktijk van het goede stelt niet de verhoopte orde van het goede in, maar het tegenovergestelde: ze brengt geen leven, ze vernietigt. Dit blijkt meestal niet onmiddellijk, maar pas later; na een kortere of meestal langere tijd, wanneer de desastreuze effecten van het fanatiek nagestreefde goed in het samenleven en de geschiedenis openbaar worden. Hoe concreet dit is, zal hieronder nog duidelijk worden.

Het is en blijft een moeilijk te verteren schandaal dat de rechtvaardige, ethisch edele mens in zijn concrete (contingente, historische) handelen het goede beoogt en met gedrevenheid nastreeft en dat precies uit deze gedreven praktijk het kwaad voortvloeit. Misschien kan men in een traditionele apologie van zuiver gescheiden en onderscheiden goed en kwaad wel redenen voor deze 'omgekeerde wereld' vinden. Zo kan men proberen de rechtvaardige te verontschuldigen door te stellen dat hij in zijn fascinatie voor het goede niet wist wat hij deed. Maar hoe goed bedoeld ook, dergelijke verklaringen kunnen niet verhelen dat in feite het kwaad kan voortvloeien uit de vaste wil om het goede te doen. Dat is precies wat tegen de borst stoot en voor zuivere menselijke zielen moeilijk aanvaardbaar is.

3. Het kwade in het kielzog van het sociaal-economisch goede

Nu is er niet alleen de individuele wil en praktijk van het goede, waaruit de facto het kwade voortvloeit. Er zijn ook instituties of organisaties die bestaan omwille van het goede en waaruit – tegen wil en dank – het kwade voortvloeit. Let wel, het gaat er hierbij niet om de waarde en de betekenis van instellingen en organisaties te ontkennen: zonder hen is er geen continuïteit in de menselijke projecten en ook geen efficiëntie in menselijke verhoudingen. Zij vertegenwoordigen een objectief en tastbaar karakter dat de subjectieve instabiliteit overwint. Nu is het precies op grond van hun positiviteit, niet van hun kwaadaardigheid, dat instellingen die het goede nastreven onwillekeurig ook kwaad veroorzaken: ze bewerkstellingen vormen van kwaad die ze niet geprogrammeerd hebben. Ze hebben ondanks hun 'goede opzet', of liever dankzij hun goede opzet, een destabiliserend of soms zelfs vernietigend effect.

We kunnen hiervan vele voorbeelden geven. Eén van de meest shockerende historische voorbeelden is het stalinisme. Om dit te begrijpen moeten we terug naar de 'eigenaardigheid' van de 'politieke orde' zoals die zich in staten (en verenigde staten) manifesteert. Emmanuel Levinas wijst erop hoe een sociaal, economisch, juridisch en politiek systeem, hoe ethisch van oorsprong het ook moge zijn, de neiging heeft zich als 'objectief ingestelde en gevestigde orde' te verheffen tot een absolute en onveranderlijke grootheid; tot het ultieme en 'ware goed' dat zich boven de tijd plaatst, ofwel de loop van de tijd bepaalt, omdat het zichzelf verstaat als 'doel' van de geschiedenis. Elk sociaal, economisch en politiek systeem vertoont de bijna onweerstaanbare drang om zichzelf tot het Ein und Alles te verheffen en uit te roepen tot het goede zonder meer - het eschatologisch goede -, waar na er niets meer komt. Hierdoor wordt het systeem totalitair in intentie. Soms groeit het uit tot een totalitair apparaat, dat alle voorafgaande tradities vernietigt

en het geheugen uitwist om volgens de eigen stringente logica opnieuw te kunnen beginnen en zo alles te kunnen beheersen en 'ten goede' te veranderen.

Dit is precies wat in het stalinisme gebeurd is. Als totalitair regime bestond het stalinisme erin de permanente vernieuwing van de bereikte rechtvaardigheid onmogelijk te maken. In dit verband doet Levinas de paradoxale uitspraak dat men, in tegenstelling tot het hitlerisme dat een radicaal immorele grondslag heeft, namelijk het racisme en antisemitisme, in het marxisme wel de liefde voor de ander aantreft, maar dat het stalinisme deze liefde radicaal geperverteerd heeft door één bepaald sociaal-economisch en politiek systeem te verheffen tot finaal systeem. In een totalitair regime gelden drie momenten: de rigiditeit van geweld, de administratie en de deductie ten einde toe. Daardoor wordt uiteindelijk alles door het regime gedomineerd. Samen vormen deze elementen het 'systeem', dat zichzelf in het stalinisme de ultieme incarnatie achtte van de rechtvaardigheid, en dus van het absoluut goede, dat universeel en dus mondiaal moest worden. Dan is nu juist de verschrikkelijke, inwendige tegenspraak van het stalinisme: in naam van de rechtvaardigheid die men voor de proletariër bevecht, stelt men een regime in werking waar de rechtvaardigheid op zo'n sluitende en definitieve manier geregeld wordt dat het in zijn eigen tegendeel omslaat, namelijk de grootste en meest onverdraaglijke onrechtvaardigheid tegenover de proletariër. Het stalinisme is de verschrikking van de inherente perversiteit van de eigen ethische bewogenheid. Het was zo overtuigd door zijn eigen 'grote gelijk', dat wil zeggen door zijn 'roeping' het volstrekt goede en zuivere van de eigen socio-politieke orde te moeten vestigen, dat het al het dissidente als wanorde en ondermijning van de rechtvaardigheid en de waarheid van de geschiedenis verwierp en ook trachtte uit te roeien - met alle dwang, dogmatisme en vervolging van dien. Of anders gezegd, het stalinisme heeft zich onwillekeurig tegen zijn eigen oorspronkelijke 'goede wil' gekeerd. Het kwaad van het stalinisme is niet voortgevloeid uit een oorspronkelijke slechte (of feilbare) wil, die aan de basis zou hebben gelegen van het stalinistisch systeem. Zijn kwaad had een objectief karakter, in die zin dat het vastkleefde aan het bedoelde en bewerkstelligde goede zelf, in die zin dat het - juist op grond van zijn 'systeemdwang' - in zijn eigen tegendeel is omgeslagen, namelijk in de ontkennig en vernietiging van het goede.

Nu geldt dit niet alleen voor het historische, politieke stalinisme, maar voor elke vorm van sociale, institutionele, economische en monetaire 'systeemdwang'. Een sociale instelling, economische organisatie of financiële structuur kan zich zodanig opwerpen tot het laatste woord over de rechtvaardigheid, dat zij zich verheft tot definitief heilssysteem. Hetzelfde kan gezegd worden van economische organismen, structuren en instituties. De economische realiteit van produceren en verhandelen van goederen en diensten kan zodanig door het financiële netwerk van banken en beurzen geregeerd worden, dat ze tot een anonieme, bijna goddelijke (of moeten we zeggen demonische) almacht wordt. En let wel, dit is niet zomaar accidenteel, maar inherent aan het systeem zelf. Zijn structurele en objectieve uitwendigheid houdt de verleiding in het te verheffen tot een vaststaand en definitief regime. Zijn inherente conservatisme impliceert de bekoring van het sociaal en economisch stalinisme. Daarom moeten we telkens weer alert zijn voor de 'stalinistoïde' trekken die inherent zijn aan ons eigen sociaal-economische systeem, waardoor juist dit moeizaam opgebouwd welvaarts- en welzijnssysteem de ver-

wording van zijn eigen edele doelstellingen bewerkstelligt. In onze samenleving hebben wij een immense sociale en economische technocratie uitgebouwd, die niet alleen steeds complexer wordt maar ook als een octopus met zijn vangarmen steeds verder om zich heen grijpt, waardoor het kwade in het goede zelf op de loer ligt.¹

4. Het kwade als schaduwzijde van de kerkelijke morele leer

De historische vervlochtenheid van goed en kwaad betreft niet alleen instellingen en organisaties in de sociaal-economische en politieke orde, maar ook in de religieuze orde, met name kerken. Vanuit mijn eigen katholieke achtergrond wil ik concreet stilstaan bij de manier waarop het kerkelijk magisterium bepaalde standpunten in verband met aidspreventie inneemt die, vanuit hun overeenstemming met de algemene leer omtrent seksualiteit, ook negatieve effecten in haar kielzog meevoeren.

Vanuit gelovig standpunt zal men stellen dat de kerk zich niet kan vergissen: "Het magisterium dwaalt niet." Dit impliceert dat het leeraamt bij het innemen van bepaalde standpunten niet alleen het goede met de gelovigen voorheeft, maar hen ook daadwerkelijk een veilige en goede weg van leven wijst. De kerkelijke instelling heeft, zeker in haar hiërarchische structuur en vorm, geen enkel ander doel dan de gelovigen, en zelfs alle mensen, te dienen. Ze wil hen niet alleen de weg naar het goede wijzen; ze is er ook van overtuigd dat ze effectief de weg naar het goede wijst en dat wie haar positie volgt ook effectief goed handelt. Wie de kerkelijke leer volgt, loopt niet verloren. Katholieken die de paus en de hiërarchie volgen, kunnen er zeker van zijn de juiste weg te volgen. Maar dat is nu precies de paradox. Het is mogelijk dat de kerkelijke hiërarchie door haar uitgesproken standpunt over bepaalde praktijken, waarmee ze het goede wil vrijwaren, precies het tegenovergestelde bewerkstelligt van wat ze bedoelt.

Dit is al duidelijk geworden in de context van het absolute verbod op het gebruik van kunstmatige geboorteregellende (contraceptieve) middelen en methodes, gepaard aan een voorkeur voor – of zelfs verplichting van – de zogenaamde natuurlijke methodes. Wie in allerlei heel onderscheiden sociaal-economische en culturele contexten, met hun mogelijkheden én beperkingen, radicaal pleit voor een praktijk van 'natuurlijke' geboorteregeling, kan onwillekeurig mede oorzaak zijn van heel wat kwaad en ellende, onder meer van ongewenste zwangerschappen die nogal eens uitmonden in abortus. Een zeer doctrinair gehanteerde positie brengt in haar kielzog gevolgen mee die, weliswaar onbedoeld, toch niet minder reëel zijn. Wie dit niet onder ogen ziet, maar deze leer universeel, zonder uitzonderingen, toegepast wil zien, werkt onwillekeurig mee aan negatieve gevolgen die op ethisch vlak soms zwaarder doorwegen (met name in geval van abortus) dan wanneer men zijn toevlucht genomen zou hebben tot de verboden kunstmatige methodes. Het volstaat niet te zeggen 'wij hebben dat niet gewild', om daarmee het kwaad te verontschuldigen dat de facto toch volgt uit de toepassing van de gehanteerde visie. De realiteit is te weerbarstig en ongenadig om zich enkel achter goede intenties te verschuilen.

In het verlengde van het verbod op kunstmatige anticonceptie, en dus ook op het condoom als geboorteregellend middel, verwerpt de katholieke kerk ook het gebruik van het condoom als preventiemiddel tegen hiv-besmetting. Het is duide-

lijk dat dit uitgesproken negatieve standpunt verstaan moet worden vanuit de hierboven reeds aangehaalde visie op de exclusieve en duurzame beleving van seksualiteit in het huwelijk. Dit bevestigt alleen dat het ondubbelzinnige, veroordelende standpunt ten opzichte van condooms ter preventie van hiv-besmetting niet teruggaat op het mogelijk 'zondige' karakter van wie het leergezag uitoefent, maar voortvloeit uit een hooggestemde ethische visie op zinvolle seksualiteit. Precies omdat men zo'n ethisch kwalitatieve visie op menswaardige seksualiteit voorstaat, komt men ertoe het gebruik van condooms te veroordelen, onder meer omdat de aanbeveling en het gebruik ervan de ondermijning van de ethische visie in de hand zou werken.

Welnu, een radicale veroordeling van het gebruik van condooms ter preventie van hiv-besmetting kan een merkwaardig effect hebben, namelijk de verdere verspreiding van aids. Door preventie via condooms te verwerpen, kan men bij de gelovigen die 'gehoorzamen' aan het kerkelijk standpunt hiv-besmetting bevorderen. Degenen die zich houden aan het kerkelijk verbod op condoomgebruik als preventiemiddel lopen in een risicocontext zonder meer de kans op hiv-besmetting. Door een principiële, radicale en ongenueanceerde veroordeling van hiv-preventie via het condoom werkt men dus het tegendeel in de hand van wat men bedoelt.²

Sommige critici van het officiële, katholieke standpunt schuwen zelfs de zware beschuldiging van 'misdaden tegen de menselijkheid' niet. Ook al is deze uitdrukking, met haar duidelijk omschreven morele en juridische criteria, niet van toepassing, ze roept toch de paradox op van het kwade als keerzijde van het voorgehouden en nagestreefde goede. Als kerk beoogt men met de leer het goede. Maar door de eigen visie radicaal en ongenueanceerd te profileren – namelijk de volstrekte verwerping van het condoom als preventiemiddel³ – werkt men onwillekeurig het kwaad in de hand. Om het heel scherp en uitdagend te stellen: door een uitgesproken en absoluut anti-condoom-standpunt wordt men 'medeplichtig' aan het kwaad van hiv-besmetting, ook al gaat het om een 'niet-intentionele' medeplichtigheid. Maar precies dit niet-intentionele aspect maakt de vervlochtenheid van goed en kwaad in onze historische realiteit zo pijnlijk en moeilijk verteerbaar – tenzij we komen tot een nederig aanvaarden van de grenzen van onze ethische idealen.

Tot slot: pleidooi voor een bescheiden ethiek

Het besef dat het kwade zich kan voordoen in het kielzog van de praktijk van het goede is een belangrijke ervaring, die onze 'condition humaine' openbaart en tevens appelleert tot nederigheid en omzichtigheid in het nastreven en realiseren van het goede. Niemand zal ontkennen dat het moreel goede en het kwade wezenlijk van elkaar gescheiden en onderscheiden zijn, maar het is een teken van werkelijkheidszin te erkennen dat de realisatie van het goede, vooral als deze realisatie vanuit een radicale overtuiging en gedrevenheid voortvloeit, nooit zonder risico's en valkuilen is. Voor de realisatie van het goede is er met andere woorden niet alleen een sterke overtuiging en een gefundeerde kennis van het goede nodig, maar ook veel bescheidenheid en vooral een grote dosis wijsheid.

In dit opzicht kunnen we leren uit het rabbijnse verhaal over de komst van de Messias. In een discussie tussen vier rabbijnen over wie de Messias zou zijn en over

zijn komst, deed één van hen er het zwijgen toe. Drie van de vier verdedigden één van de klassieke opvattingen over de Messias: hij was of een profeet, of een koning, of een priester. Elk van hen verdedigde met verve zijn standpunt en de twee anderen gaven niet toe en verdedigden hun voorkeur. Zij waren evenwel niet gewaar dat de vierde rabbijn niet deelnam aan de discussie. Pas toen hun discussie uitgeraasd en stilgevallen was, merkten ze dat de vierde rabbijn zich afzijdig gehouden had. Toen ze hem vroegen naar zijn mening, bleef hij zwijgen. Maar toen ze sterk aandrongen, verklaarde hij – zich excuserend – dat hij elke morgen bad dat de Messias niet zou komen. Verbaasd en ook wel verontwaardigd over zijn antwoord, wilden ze weten waarom. Nadat ze er bij hem opnieuw hevig op hadden aangedrongen, verklaarde de vierde rabbi: “Weet u hoeveel doden er moeten vallen vooraleer jullie Messias kan komen?” Daarbij herinnerde hij hen aan de manier waarop de Heer zelf in de intrige van goed en kwaad verwickeld raakte. Om de triomf van zijn uitverkorenen in deze wereld te bewerkstelligen moest Hij immers anderen vernietigen en uitroeien. Om de Hebreëen uit Egypte te bevrijden moest hij de Egyptenaren in de Rode Zee laten omkomen, hoewel zij ook zijn schepselen zijn. Sedertdien houdt de Heer niet op te wenen en zijn keuze te betreuren. De komst van de Messias zou, aldus de vierde rabbijn, het lijden van God nog onverdraaglijker maken, in die zin dat de komst van de Messias onvermijdelijk zou gepaard gaan met geweld. Hoe zou Hij met andere woorden kunnen aanvaarden dat de vreugde van één van zijn schepselen zou gebouwd zijn op het ongeluk op andere van zijn schepselen.

Tenzij...de Messias iemand is die afziet van geweld, competitie, ultieme machtsuitoefening. Is dit misschien de reden waarom Jezus een a-typische, bijna-niet-Messias is geweest die Gods heerschappij binnenste buiten gekeerd heeft door – tot op het kruis – een God te verkondigen en te openbaren die zich ontleedt van zijn heerschappij en zich voegt bij de arme, kleine, vernederde, en vermorzelde in het stof. Dit ‘andere’ messianisme openbaart hij ook in zijn ‘bescheidenheid’: een bescheidenheid die we met Christian Duquoc de ‘spaarzaamheid van Jezus’ (*la parcimonie de Jésus*) kunnen noemen. In zijn veelvuldige en harde confrontaties met allerlei vormen van onheil, lijden en kwaad, heeft Jezus zich niet laten drijven tot een genadeloze passie tégen het kwade en vòòr het goede. Hij heeft helemaal niet alles veranderd, geen structuren en instellingen ontwikkeld om problemen ‘ten gronde’ en ‘voorgoed’ aan te pakken. Hij ‘ging al weldoende rond’, deed met andere woorden hier en daar, volgens de toevallige omstandigheden, iets goeds aan de één of de ander. Zijn mensbetrokkenheid was geen obsessionele gedrevenheid die niets ontziende het kwaad aanpakte en waarbij hij de oplossing uit zijn mouw schudde. Jezus bleef in zijn ethische inzet tegen onheil, lijden en kwaad zeer bescheiden: hier en daar een genezing, een woord van bevrijding, een aanraking, een opwekking...⁴ Bijna verlegen, zonder ‘plan de campagne’ of ‘globaal sociaal plan’, haakte hij in op situaties die zich aan hem ‘in het voorbijgaan’ voordeden. Door zijn ethische spaarzaamheid, die nooit het totaal goede, enkel het ‘eindig goede’ nastreefde, hield hij het perspectief van het goede als genade, als gave en geschenk open. Het streven naar het ‘totaal goede’ voert tot dwang en dwangmatigheid, terwijl het ‘partieel goede’ ruimte schept voor het goede als gra-tuite genade die mij overkomt.

Noten

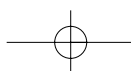
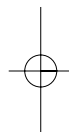
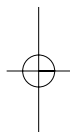
- 1 Het is daarom niet toevallig dat het christendom weigert ook maar enige vorm van 'binnenwereldse', eindtijdelijke eschatologie te hanteren. De uiteindelijke 'nieuwe tijd en wereld' kent wel aanzetten en fragmenten in deze wereld en geschiedenis, maar overschrijdt tevens onze wereld en geschiedenis. In tegenstelling tot het 'oordeel door de geschiedenis' (Hegel) spreekt het christendom over het goddelijk 'oordeel over de geschiedenis'.
- 2 Het omgekeerde is ook waar: een eenzijdig pleidooi voor het condoom als preventiemiddel tegen hiv-besmetting is even noodlottig als een absolute verwerping van het condoom in de strijd tegen aids. Ondertussen is uit voldoende betrouwbaar onderzoek gebleken dat in tal van Oost-Europese en Afrikaanse landen die radicaal voor de condoomaanpak gingen, het aantal besmettingen toenam. In Oeganda, dat als enig Afrikaans land ook tot gedragswijziging (onthouding, monogamie) aanstuurde, daalden de besmettingscijfers.
- 3 Het maakt natuurlijk een groot verschil als men stelt dat het condoom geen oplossing biedt voor het aidsprobleem dan als men op een meer genuanceerde wijze stelt dat het condoom geen alleenzalmakende oplossing biedt maar dat het wel deel uitmaakt van een multi-dimensionele aanpak, in die zin dat het dan slechts één van de methodes is in de context van de zogenaamde ABC-aanpak: 'abstain' (onthouding), 'be faithful' (partnertrouw) en condom use (condoomgebruik) – ook het huidige standpunt van UN-AIDS.
- 4 Deze bescheidenheid van Jezus doet niets af aan de verlossende kracht van zijn optreden, op basis waarvan het geloof hem belijdt als Verlosser van het kwaad.

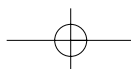
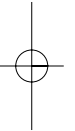
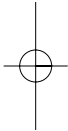
Literatuur

- Duquoc, C. (1990). Le mal, énigme du bien. *Le Supplément: revue d'éthique et de théologie morale* 172, 65-78.
- Levinas, E. (1987). Entretiens. in F. Poirié. Emmanuel Lévinas: qui êtes-vous? Lyon: La Manufacture.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- Levinas, E. (1997). Socialité et argent. In R. Burggraeve, (red.), *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent: un philosophie en quête de la réalité journalière: la genèse de 'Socialité et argent' ou l'ambiguïté de l'argent*. Leuven: Peeters.
- Ricoeur, P. (1986). *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides.



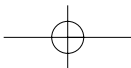
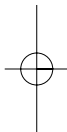
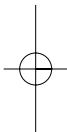
Radix 35 · 2 | 2009





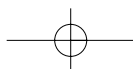
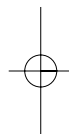
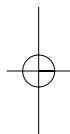


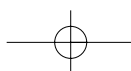
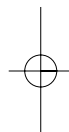
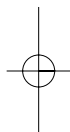
PAASCONGRES 2009 | HET KWAAD |
TITEL ONTBREEK NOG | *Naam auteur*





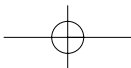
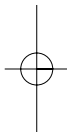
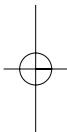
118

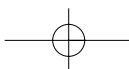
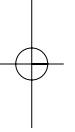
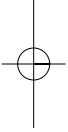






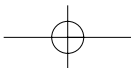
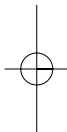
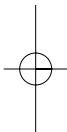
PAASCONGRES 2009 | HET KWAAD |
TITEL ONTBREEK NOG | *Naam auteur*







PAASCONGRES 2009 | HET KWAAD |
TITEL ONTBREEK NOG | *Naam auteur*



INTERVIEW

Naam:

Walbert Bakker (1976)

Studies:Biotechnologie, Hoger Laboratorium Onderwijs, Delft
(1993-1998)

Moleculaire Biologie (MSc), Universiteit Leiden (1998-1999)

Studentenvereniging:Gereformeerde HBO vereniging Quod Nomen Est (QNE)
te Rotterdam (1993-1999)**Huidige functie:**Postdoc, Afdeling Pathobiologie, Faculteit Diergeneeskunde,
Universiteit van Utrecht*Hoe zien je dagelijkse bezigheden er uit?*

Als moleculair bioloog ben ik werkzaam in het medische veld. Tijdens mijn afstuderen voor het HLO deed ik onderzoek binnen het Nederlands Kanker Instituut. Hier raakte ik geïnteresseerd in de biologische mechanismen die een rol spelen in het ontstaan van kanker. Na afronding van mijn universitaire studie heb ik mij vervolgens gespecialiseerd in het kankeronderzoek door het uitvoeren van promotieonderzoek aan de Erasmus Universiteit (2000-2005), en als postdoc aan het Ontario Cancer Institute in Toronto (2005-2008).

Momenteel onderzoek ik hoe een tumor een bloedvatstelsel aanlegt om te kunnen groeien. Dit is nog steeds een groot onderzoeksveld binnen het kankeronderzoek nadat in de jaren '70 van de vorige eeuw werd aangetoond dat tumoren niet groter worden dan enkele millimeters als de aanleg van het bloedvatstelsel geblokkeerd wordt. Een van de interessante aspecten van tumoren is dat ze snel en ongeorganiseerd groeien, waardoor het bloedvatstelsel niet optimaal wordt aangelegd of simpelweg de groei niet kan bijhouden. Hierdoor raakt de tumor (gedeeltelijk) 'buiten adem' doordat er te weinig zuurstof via de bloedvaten de tumor in kan. Ook al lijkt dit op het eerste gezicht goed, – geen zuurstof betekent immers minder verbranding en dus minder groei – het tegendeel is het geval. Door het zuurstof-tekort (hypoxie) treedt namelijk ook het

survival of the fittest mechanisme op, waardoor er wel veel tumorcellen dood gaan, maar er tegelijkertijd ook geselecteerd wordt voor zeer agressieve kankercellen die onder die stringente condities kunnen overleven. Daarbij komt nog dat bijvoorbeeld ook chemotherapie minder effectief is omdat ook geneesmiddelen (die door de bloedvaten vervoerd worden) niet of slechts gedeeltelijk de tumor bereiken.

Om nieuwe eiwitten te ontdekken die belangrijk zijn voor de aanleg van bloedvaten gebruiken wij voornamelijk de zebravis als onderzoeksmodel. De normale ontwikkeling van bloedvaten van bijvoorbeeld een muis of zebravis verscheelt namelijk niet zo veel met de ontwikkeling van bloedvaten in tumoren, alleen is deze ontwikkeling in tumoren verstoord. Het voordeel van het gebruik van dit bekende aquariumvisje is dat deze zich uit een transparant eitje, buiten de vis ontwikkelt. Door een zebravis-mutant te gebruiken die een fluorescerend eiwit aanmaakt specifiek in de bloedvaten, kan de totale bloedvatontwikkeling tijdens de embryonale fase gevolgd worden met behulp van een fluorescentie-microscoop. Vervolgens kunnen we met bepaalde technieken specifieke eiwitten aan- en uitzetten om te kijken of zij van invloed zijn op de aanleg van het bloedvatenstelsel. Vinden we zo'n eiwit, dan zoeken we vervolgens uit via welk moleculair mechanisme dit eiwit te werk gaat en of dit mechanisme ontregeld is bij de ontwikkeling van tumoren.

Wat heb je in je dagelijks werk als onderzoeker aan de opleidingen die je hebt gevolgd?

In mijn dagelijks werk gebruik ik nog steeds de basiskennis die ik opdeed tijdens mijn opleiding. Maar de echte vakinhoudelijke kennis heb ik vooral in de praktijk geleerd. Ik zie mijn studie dan ook meer als het leren kennen van een wetenschappelijke plattegrond van het vakgebied. Je leert bijvoorbeeld een overzicht krijgen van allerlei deelgebieden (zoals genetica, microbiologie, of fysiologie) waardoor je in staat bent een wetenschappelijke puzzel beter te overzien en het antwoord in het juiste deelgebied te zoeken. Ook is het natuurlijk belangrijk om te leren hoe je het onderzoek zelf aanpakt.

En je studententijd meer in het algemeen?

Vanuit de studentenvereniging heb ik geen vakinhoudelijke kennis meegenomen waar ik wat mee doe in mijn werk. Maar dat had ik ook niet verwacht omdat het medische onderzoek zeer gespecialiseerd is. Wat hieraan ook heeft bijgedragen is dat QNE een studentenvereniging is waar mensen met een zeer diverse studieachtergrond lid van zijn. Een kwartaalblok over de relatie tussen geloof en wetenschap wordt gewaardeerd, maar een half jaar zou teveel zijn. Terwijl je misschien op een meer uniforme vereniging waarschijnlijk dieper in kunt gaan op onderwerpen die dicht bij de studie staan. De meest

vakinhoudelijke discussies heb ik gehad met medestudenten binnen de opleiding.

Wel vormde de studentenvereniging een platform waar je mensen ontmoet en waar je leert de wetenschappelijke plattegrond die je aangeleerd krijgt tijdens je studie in perspectief te plaatsen. Bijvoorbeeld als het gaat over de evolutietheorie. Door deze eens filosofisch te benaderen leer je dat ook deze theorie een wetenschappelijke consensus is die uiteindelijk ook gebaseerd is op aannames waarvan mogelijk in de toekomst de onjuistheid van kan worden aangetoond. Ook heb ik geleerd dat acceptatie van deze theorie als werkmodel voor onderzoek niet onmogelijk is voor christenwetenschappers en al helemaal niet noodzakelijkerwijs leidt tot atheïsme. Wat ik ook vooral heb meegenomen vanuit het verenigingsleven zijn sociale en organisatorische aspecten. Het is een periode waarin je openstaat voor nieuwe mensen en ideeën en waarin je zelf veel ontwikkeling doormaakt. De studentenvereniging functioneerde voor mij als een soort nieuwe thuisbasis in een periode waarin ik los kwam sommige gewoonten, nieuwe gewoonten ontwikkelde en andere nu bewust voor eigen rekening nam. Zo ging ik bewuster om met kerkbezoek, stapte ik makkelijker uit de gebruikelijke kerkelijke zuil waarin ik was opgegroeid (kerkkeus / geestelijke literatuur), en ervoer ik het als een verrijking dat ik veel meer met niet-kerkelijke medestudenten of stadbewoners in aanraking kwam.

Heb je vanuit je studententijd op geloofsgebied dingen overgehouden waar je nu nog iets mee doet?

Tijdens mijn studententijd ging ik op kamers wonen, waardoor zoals gezegd mijn leven volop in beweging was. Toch vonden er zich op het gebied van mijn geloofsleven geen grote veranderingen plaats. Ik ben ook niet met nieuwe ogen naar mijn geloofsleven gaan kijken of er extra mee aan de slag gegaan. Dat komt misschien omdat ik tot dan toe hoofdzakelijk in een gereformeerde wereld leefde. In de kerk en op school heerste hetzelfde geestelijke klimaat dat ik waardeerde, maar ook als vanzelfsprekendheid ervoer. Daardoor was de behoefte niet aanwezig om dat op de studentenvereniging nog eens dunnetjes over te doen. Het bruisende verenigingsleven met al zijn activiteiten en breed georiënteerde lezingen was een aantrekkelijke afwisseling.

Maar ook het onder de loep nemen van eigen gewoonten heb ik als verfrissend ervaren. Zo ben ik bijvoorbeeld gestopt met bidden voor mijn eten op het werk. Ik heb dit wel lang gedaan maar heb uiteindelijk besloten dat het voor mij meer een signaalfunctie vervulde. In een drukke kantine kan ik niet echt bidden en werd het voor mij toch meer een inhoudsloos, misschien wel oneerbiedig gebaar. Ik ben toen ook veel bewuster thuis gaan bidden als ik er echt de rust voor heb en ervaar dat als waardevoller. Ook voordelig is dat mensen

je meer open benaderen in discussies rond het geloof omdat je niet meteen het stempel 'orthodox' opgeplakt krijgt.

Wat ik ook heb meegenomen uit de studietijd is de interesse voor de voortdurende discussie over de relatie tussen wetenschap en geloof. Ik ben toen gaan lezen in boeken van A. van den Beukel, Richard Dawkins en Stephan J. Gould. Daarvan heb ik nog altijd plezier in discussies met collega's. In het bijzonder de boeken van A. van den Beukel hebben mij geïnspireerd. Hij maakte zeer overtuigend duidelijk dat de argumentatie voor de evolutietheorie flinterdun was, maar moedigde ook tegelijkertijd juist christelijke studenten aan om zich bezig te gaan houden met dit onderzoeksveld omdat hier blijkbaar nog veel nieuws te ontdekken is. Als christenstudent zou je door je kritische houding alleen maar 'fitter' zijn voor dit werk. Ook is de discussie tussen geloof en wetenschap niet gestopt na mijn studie, maar eerder geïntensiveerd.

Terugkijkend vind ik vooral het sociale aspect van het studentenleven nog steeds erg waardevol, alleen had ik er graag meer bijbelstudie in willen hebben. Geloofsgroei en een actief geloof zijn nu veel belangrijker voor mij geworden. Zo ben ik de waarde gaan inzien van regelmatige bijbelstudie en stille tijd (al is de praktijk weerbarstig). Ook ben ik bewuster geworden van het feit dat je als christen verantwoordelijk bent voor een door God toevertrouwd stukje van zijn koninkrijk (de talenten uit Matteus 25). Dat is niet niks. Ook Jezus' samenvatting van de wet staat meer centraal. Zo probeer ik te leven tot eer van God maar ook dienstbaar naar mijn naaste. Ik kan wel leuk bijbelstudie doen maar wat heeft mijn ongelovige buurman of collega daar aan?

Zijn geloof en wetenschap voor jou twee gescheiden werelden?

Zoals eerder genoemd in verband met de evolutietheorie heb ik als onderzoeker geen probleem om wetenschap met geloof te combineren. Geloof is voor mij eerder een inspiratiebron voor wetenschap: ik zie mijn onderzoek als een bevoorrecht pluizen in de schepping van God. De orde en structuur die je telkens weer tegenkomt op het allerkleinste levende niveau (een enkele cel) zijn voor mij een duidelijk bewijs voor het bestaan van God en van zijn liefde en zorg voor zijn schepping. Ik bedoel niet dat ik denk dat je het bestaan van God met wetenschap kunt bewijzen. Daarvoor blijft wetenschap te veel mensenwerk en Gods werk toch echt 'Deeper Magic' zoals C.S. Lewis dat benoemt in een van zijn boeken van de Narnia reeks (*The Lion, the Witch and the Wardrobe*).

Ik heb niet de ervaring dat ik in mijn werk over het algemeen als christen andere keuzes maak dan mijn collega's. Een uitzondering is het werken met menselijke embryonale stamcellen wat ik om principiële redenen niet zou doen. Ook lijkt het mij niet zo dat christenwetenschappers minder serieus worden genomen door hun collega's. Zeker ook niet door de verduidelijkende discussies rond

intelligent design en theïstische evolutie zoals gevoerd door Cees Dekker en anderen.

Wat mij, aangespoord door A. van den Beukel, nog erg interessant lijkt is om naast het medische onderzoek ook een stukje evolutionair onderzoek te doen. Het fundamentele onderzoek dat ik doe, kan ik door een medische bril bekijken, maar natuurlijk net zo goed door een evolutionaire bril. Bijvoorbeeld, het op cellulair niveau kunnen omgaan met zuurstoftekort (zoals veroorzaakt door een haperend bloedvatenstelsel in tumoren), lijkt ook evolutionair een belangrijke rol te hebben gespeeld. De meest gangbare hypothese over het ontstaan van leven stelt namelijk dat dit heeft plaatsgevonden in een wereld zonder atmosferisch zuurstof en dat eerst algen en later planten verantwoordelijk zijn geweest voor de toename van atmosferisch zuurstof. Het eerste leven zou dus ontstaan zijn onder een chronisch 'tekort' aan zuurstof (hypoxie). Deze hypothese impliceert dat het zich kunnen aanpassen aan een veranderende zuurstof concentratie 'ingebakken zit' in onze genen. Omdat dit genetisch materiaal wordt doorgegeven in de tijd, zou je verwachten dat deze hypoxia-genen er niet alleen eerder waren dan de toename van zuurstof in de atmosfeer, maar ook eerder dan genen die belangrijk zijn voor het aanpassen aan zuurstof (zoals genen betrokken bij de mitochondriële verbranding, waarvoor zuurstof noodzakelijk is, of genen zoals hemoglobine die direct zuurstof binden en onmisbaar zijn voor zuurstof transport). De oorsprong van deze genen zou onderzocht kunnen worden in de wetenschappelijke 'boom van het leven' die stelt dat de oorsprong van al het leven afkomstig is van een enkele 'oercel'. Dit zou bijvoorbeeld praktisch getest kunnen worden door genetisch materiaal van obligaat anaerobe bacteriën (die niet kunnen leven in de aanwezigheid van zuurstof en dus mogelijk afstammen van een 'oer-bacterie' die leefde voor de accumulatie van zuurstof in de atmosfeer) te vergelijken met genetisch materiaal van bacteriën die zuurstof-tolerant zijn en dus dateren van ná de toename van atmosferisch zuurstof. Dit soort onderzoek zou mogelijk kunnen uitwijzen of de huidige wetenschappelijke ideeën over het ontstaan van het leven juist zijn, of het zou misschien een nieuw vraagteken bij de huidige evolutietheorie kunnen opleveren.

Bart Wallet

Nieuwe Nederlanders*De integratie van de joden in Nederland
1814 – 1851*

Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker

ISBN 978 90 351 31309

We leven in een tijd van herwaardering van overheidsop treden. Na een periode van terugtreden (uitend in zowel toenemende marktwerking als een vrijheid-blijheid-individualisme) staat het óptreden van de overheid weer centraal: in de bankencrisis bijvoorbeeld, maar ook met het oog op gedeeld normbesef en gemeenschappelijke waarden. Dit leidt tot ingrijpen achter de voordeur, tot strengere inburgeringseisen en tot scherpere controle op handhaving. De vraag op de achtergrond is hoeveel verschil er in een samenleving mag zijn: in opvattingen, in (afwijkend) gedrag en in eigen bij bepaalde groepen behorende overtuigingen en regels. Vanuit deze observatie over de strakkere teugels van de overheid is het aardig de blik eens op het verleden te richten. In hoeverre hadden onderscheiden groepen in de samenleving de mogelijkheid om ook een onderscheiden geluid te laten horen? Of probeerde de overheid verschillende groepen zo veel mogelijk in te voegen in een algemeen, voor iedereen geldend normen- en waardenpatroon?

Met deze blik is het interessant het boek van Bart Wallet over de integratie van joden gedurende de eerste helft van de negentiende eeuw te lezen. Immers, in de periode ervoor, tijdens de Republiek, hadden de joden een 'aparte' plek in de 'Nederlandse' samenleving, met een eigen sociale omgeving, een eigen taal en zelfs eigen

vormen van rechtspraak en politiemacht. Ze waren letterlijk vreemdelingen en maakten geen deel uit van de Nederlandse burgerij. Dat veranderde met de Bataafse revolutie en de daaropvolgende wettelijke 'Gelykstaat der Joden' in 1796. Joden wisselden hun joodse nationaliteit voor een Bataafse en werden, althans volgens de wet, gelijkberechtigde burgers. Hun integratie was daarmee niet voltooid en begon in zekere zin zelfs toen pas. Wat volgde op de formele integratie was een proces van sociale en culturele integratie waaraan de overheid, in de personen van koning Willem I en de minister van erediensten en zijn ambtenaren, een actieve bijdrage leverden. Speelden het joodse leven en de daarbij geldende normen en regels zich tot dan af in de beslotenheid van de eigen religieuze gemeenschappen (onderverdeeld in de uit Portugal afkomstige Sefardische en de uit Duitsland afkomstige Askenazische joodse gemeenten), met het aantreden van het Koninkrijk der Nederlanden in 1814 trad een tijdperk aan van centralisering en uniformering. Godsdienstige en burgerlijke zaken werden gescheiden en voortaan hadden de opperrabbijnen alleen nog zeggenschap over religieuze aangelegenheden, terwijl ook die aan strengere regels onderworpen werden. Zo moest de uitvoering van de besnijdenis aan diverse kwaliteitseisen voldoen, mochten huwelijken pas worden ingezegend nadat het burgerlijk huwelijk was voltrokken, werd de verplicht snelle begrafenis na 24 uur aan banden gelegd (eerst moest een arts formeel de dood van de betrokkene vaststellen) en werden rabbijnen geacht hun preken niet langer in het Jiddisch maar in de voor iedereen geldende 'Nederduitsche taal' te houden. Zelfs het religieus onderwijs werd bij

koninklijk besluit in 1817 bij de parnassiem (bestuur van de synagoge) weggehaald en in handen gelegd van een schoolcommissie die uitsluitend aan het ministerie van eredienst verantwoording moest afleggen. Dit alles om de joden, evenals overigens alle andere burgers van het Koninkrijk, op te voeden tot ‘verantwoordelijke en deugdzaame burgers’.

Dit proces van bestuurlijke en sociaal-culturele integratie is het onderwerp van het Wallets boek. Hij neemt daarbij de invalshoek van de zogeheten ‘Hoofdcommissie tot de zaken der Israëlieten’, een overheidscommissie die in 1814 door de minister van eredienst werd ingesteld en die als intermediair moest fungeren tussen het departement en de Joodse gemeenschap. De hoofdcommissie werd bevolkt door vooraanstaande lekenfiguren uit de Joodse gemeenschap en werd geacht het departement te adviseren over zaken die de gemeenschap aangingen als ook erop toe te zien dat de ‘verordeningen en bevelen’ vanuit het ministerie door diezelfde gemeenschap werden uitgevoerd en nageleefd. Aanvankelijk kwam de commissie één keer per jaar bijeen, na 1844 vier keer per jaar. Leidend figuur binnen de commissie was de secretaris die tevens verbonden was aan het departement. Er was dan weliswaar scheiding van kerk en staat, met het ministerie van eredienst probeerde de overheid toch zoveel mogelijk grip te krijgen op talloze zaken die de religieuze gemeenschappen aangingen. Ze stonden ook alle met naam en toenaam op de begrotingen van het departement.

De invalshoek van de Hoofdcommissie biedt enerzijds veel nieuw materiaal (de auteur suggereert dat het rijke archief

eigenlijk nog nooit door iemand is gebruikt), maar is anderzijds ook beperkend. Ondanks de toegankelijke en overzichtelijke stijl en de boeiende informatie over de positie van de joden in die tijd, is het manco dat die informatie voordurend slechts vanuit één bron (ondanks de uitgebreide literatuurlijst achterin) wordt aangeboden. Dat maakt het geheel wat stug, waardoor de *couleur locale* van die tijd ook niet helemaal uit de verf komt. Alles wat over bijvoorbeeld lokale gebeurtenissen vermeld wordt – en die zijn best interessant – komt slechts aan bod voor zover de notulen van de hoofdcommissie daar aanleiding toe geven en er ook iets over melden. Als lezer heb je daardoor de neiging voortdurend de deuren van de hoofdcommissie open te gooien en naar buiten treden, de samenleving in.

Dat neemt niet weg dat het boek veel inzicht verschaft in de manier waarop de overheid zich tegenover de joden (en daarmee overigens ook tegenover andere bevolkingsgroepen) opstelde. Zo blijkt openlijke ‘discriminatie’ (de auteur gebruikt dit hedendaags woord ook) door de overheid en burgers niet uitzonderlijk te zijn. Kastelein Geelkerken van het Rotterdamse ‘Franse café’ besloot bijvoorbeeld de drankprijzen voor joden met zekere regelmaat te verdubbelen, waarop het in maart 1818 tot een uitbarsting kwam. De kastelein probeerde tevergeefs een joodse koopman de deur uit te zetten en besloot “vervolgens door een dienaar der Politie uit zijn naam aan drie lieden openlijk het koffyhuis [te] laten verbieden”. In Deventer was iets soortgelijks aan de hand toen kastelein Roosmaalen voor zijn raam een biljet ophing met de woorden ‘Er zullen geen Joden toegelaaten worden’. In

dezelfde stad had een andere uitbater van een koffiehuis ook al duidelijk gemaakt geen joden in zijn etablissement te dulden. “Daar er van tijd tot tijd Joden in mijn Koffijhuis koomen die ik niet hebben wil zoo verzoeken [ik...] aan u gemeente laten bekend maaken dat ik voortaan geen Joden hoegenaamt in mijn koffijhuis gedogen zal”. De reacties van de lokale overheden waren wisselend. Soms trad een burgemeester krachtig op tegen deze uitsluitende acties, soms in het geheel niet. Zo antwoordde de burgemeester in Deventer na klachten vanuit de Joodse gemeenschap: “Dit kan ik niet helpen en het is verder mijn zaak niet hem daar over te regt te stellen”. De verschillende overheden en kerkelijke instanties waren er dan ook nog lang niet aan toe om de joden als volledige burgers te beschouwen. Diverse klachten vanuit de joodse gemeenschappen bereikten de Hoofdcommissie. Joodse slagers die geweerd werden uit de algemene vleeshal, de handhaving van een aparte ‘jodeneed’ bij de uitoefening van publieke functies en een tolheffing voor joodse begrafeningsgangers die langs hervormde kerken gingen. Daar kwam bij dat, ondanks de officiële gelijkstaat van joden sinds 1796 het Israëlitisch kerkgenootschap een nogal kleine post op de staatsbegroting vormde in vergelijking met de hervormde of andere protestantse groeperingen.

Wallet laat in zijn boek zien dat de sociaalculturele integratie een proces van geleidelijkheid en lange adem is. Het valt ook niet te verwachten dat de joodse gemeenschap met de verklaring van 1796 behalve formeel juridisch ook als sociale gemeenschap al snel geïntegreerd raakte in de ‘Nederlandse’ samenleving. Daarvoor was die samen-

leving zelf immers nog te weinig een eenheid of natie. Maar dat het de overheid serieus was om tot meer eenheid, centralisering en uniformiteit te komen, wordt meer dan duidelijk. Niet te dwingend volgens Wallet, wel systematisch, waarbij evenals vandaag de ‘politiek liberalen’ het voortouw namen. Gemeenschappelijke waarden werden vooral gedefinieerd in termen van nationale deugdzaamheid en eenheid, wat bijvoorbeeld kon leiden tot prijsvragen voor “het beste en kerkelijk goedgekeurd werkje in de Nederduitse taal, in zich bevattende een beknopte geloofsbelijdenis”.

Voor de antirevolutionaire beweging later die eeuw zouden dergelijke inmengingen in het religieuze leven reden zijn te strijden voor daadwerkelijke vrijheid in het publieke domein, met een vrije school en een vrije kerk. En tja, misschien is die vrijheidsstrijd vandaag de dag, nu de teugels door de overheid weer worden aangetrokken, opnieuw noodzakelijk. Want wat is eigenlijk beklemmender: een prijsvraag voor een belijdenis in de Nederlandse taal of de talloze opvoedmaatregelen – neem de inburgeringscursus met vragen over wat je moet meenemen als je bij de buurman op de koffie gaat – die overheid vandaag over zijn bevolking laat neerdalen?

Rienk Janssens

Valerie Frissen & Jos de Mul (red.)
De draagbare lichtheid van het bestaan

Het alledaagse gezicht van de informatiesamenleving

Kampen: Klement 2008

206 pagina's

ISBN 978-90-8687-030-1

ICT zou zomaar jaloezie kunnen opwekken bij vertegenwoordigers van religies. ICT dringt door in ons leven, ja zelfs in ons lijf. We zijn er steeds meer afhankelijk van en verwachten er ook steeds meer van. Wat en wie zouden we zijn zonder ICT? Er zijn zelfs mensen, onder wie een van de redacteurs van de hier besproken bundel, die ICT zien als volgende stap in de evolutie, als opvolger van het menselijk leven (het zogenaamde transhumanisme). Maar is het nu echt zo dat de flitsende wereld van ICT bijdraagt aan de verlichting van ons bestaan? Is met ICT een heilsperspectief doorgebroken in onze samenleving?

In het hoofdredactioneel commentaar in NRC Handelsblad van 11 april 2009 wordt juist met enige scepsis gesproken over ICT. Aanleiding is het gebruik ervan bij de politieke protesten in Moldavië, de zogenaamde 'Twitter Revolutie'. Actie en reactie worden versneld door gebruik van ICT. Laagdrempelige en snelle media kunnen zo een niet te stuiten vliegwiel worden. Daar kan men zich tegen wapenen door delen van internet af te sluiten met filters, maar dat is volgens NRC Handelsblad "heilloos en hopeloos". Heilloos omdat dat de persvrijheid ondermijnt en hopeloos omdat innovatie zich nog nooit heeft laten terugdraaien. Maar dat wil niet zeggen dat ICT altijd een heilzaam politiek wapen is. "Scepsis over de zegeningen van

ICT, of die nu worden aangewend vóór een Obama of tégen een autoritair establishment, is dus geboden. Zoals een verheven doel nooit alle middelen heiligt, zo leiden moderne middelen niet zomaar tot een goed doel."

In de bundel *De draagbare lichtheid van het bestaan* probeert een groep voornamelijk jonge onderzoekers van de Erasmus Universiteit Rotterdam, TNO en de Universiteit Twente aan de hand van alledaagse praktijken duidelijk te maken wat het betekent in een informatiesamenleving te leven. De elf essays in deze bundel gaan in op de emancipatie van de ICT-gebruiker en de impact van ICT op de persoonlijke levenssfeer. In de inleiding wijzen de redacteurs op het stevige debat over ICT tussen optimisten en pessimisten van eind vorige eeuw. Dit debat lijkt verstomd, ICT is gewoon geworden. Dat heeft iets van een paradox. "Juist nu we in een fase van ontwikkeling terecht zijn gekomen waarin de informatiesamenleving daadwerkelijk op alle fronten gestalte krijgt, stellen we daar steeds minder vragen over." (8)

In de bundel worden geen pasklare antwoorden gegeven op vragen over ICT. De lezer wordt wel geholpen zich een beeld te vormen van de ontwikkelingen in de informatiesamenleving om zo zelf antwoorden te formuleren. Zoals bij veel bundels het geval is, spreekt het ene essay meer aan dan het andere. In deze bespreking ga ik op drie essays nader in, omdat deze mij het meest aanspraken.

Het derde essay heeft als titel 'Ik ga op reis en ik neem mee ...' en gaat over de toekomst van het begrip 'persoonlijke ruimte'. Auteur is Bibi van den Berg, bij het verschijnen van de bundel promovendus aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. In dit essay wordt de

invloed van *Ambient Intelligence* op de persoonlijke ruimte beschreven. *Ambient Intelligence* is een toekomstvisie waarin een beeld wordt geschetst van “een wereld waarin draadloze, in netwerken verbonden technologieën continu met elkaar communiceren om ons als gebruikers op een zo ‘natuurlijk’ en onopvallend mogelijke manier van informatie en entertainment te voorzien” (46). Als voorbeeld wordt een bushokje met interactieve panelen genoemd. Die panelen kunnen ons op onze persoonlijke situatie afgestemde route-informatie of nieuwsberichten geven. Maar het is ook de auto waarvan de bestuurdersstoel een positie inneemt op grond van de sleutel die gebruikt wordt om de auto te openen. Deze toekomstvisie lijkt voor het individu vele voordelen te hebben. Maar wat gebeurt er als er vijf mensen in dat bushokje staan? En als dezelfde sleutel van de auto door drie personen van verschillend postuur wordt gebruikt? Of, op een ander niveau, in hoeverre willen we dat onze persoonlijke voorkeuren zichtbaar zijn in de publieke ruimte? De auteur wil met haar analyse laten zien “dat het van belang is technologische ontwikkelingen al vanaf hun eerste visionaire stadia van een sociaalwetenschappelijke en filosofische blik te voorzien, opdat zij te allen tijde begeleid worden door een kritisch bevragende stem” (62).

Het zevende essay heeft als titel ‘15MB of fame’ en gaat over onze persoonlijke ruimte op internet. Auteurs zijn Jop Esmeijer en Sander Limonard, onderzoekers bij TNO. Dit essay gaat over de problemen waar mensen tegenaan kunnen lopen als zij hun privéleven op het internet openbaar maken. Zonder dat mensen zich daar bewust van zijn, geven zij met het uploaden van hun persoonlijke belevenis-

sen, foto’s en video’s een inblik in delen van hun privéleven aan bedrijven met commerciële intenties. Je kunt er beroemd mee worden, maar er kan ook misbruik van worden gemaakt. Ieder mens kan iets op het internet plaatsen, door middel van weblogs, foto- en videosites en sociale netwerken, maar heeft diegene dan nog controle over wat hij of zij erop gezet heeft? De privacy wordt zomaar prijsgegeven, evenals het formele auteursrecht dat vaak ongemerkt wordt afgestaan om gebruik te kunnen maken van de gratis publicatieruimte. De auteurs bepleiten dat ervoor gezorgd wordt dat mensen zich meer bewust zijn van eventuele consequenties van het openbaar maken van hun privéleven. “Wie nu controle heeft over de data uit het verleden, heeft controle over de toekomst.” (136)

Het elfde en laatste essay heeft als titel ‘Data Morgana? Pleidooi voor een rimpelloos bestaan’ en gaat aan de hand van onder anderen Heidegger, Nietzsche en Sloterdijk nader in op de titel van het boek. Auteurs zijn Robin van den Akker, promovendus aan de University of Birmingham, en Awee Prins, universitair docent aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Het essay heeft zijn vertrekpunt in de reclamecampagnes van telecombedrijven. Het mobiele internet maakt het mogelijk dat alle verloren momenten gevuld kunnen worden door te browsen, te surfen of te zappen, zodat we ons geen moment meer hoeven te vervelen. Heidegger had al gesteld dat de voortdurend versterkte mogelijkheden tot mobiliteit en informatie- en communicatiestromen getuigen van een onvermogen tot oponthoud. Maar volgens de auteurs is het beeld dat we proberen te ontsnappen aan het woestijnlandschap van ver-

veling door het spoor van een data morgana te volgen te eenzijdig. ICT maakt ons bestaan juist steeds rimpellozer. “Het leven wordt voortdurend veraangenaamd, wordt voortdurend comfortabeler, pijnlozer en opwindender – en daar is, wat ons betreft, dus niets mis mee.” (193-194)

Het is een verdienste van de bundel dat het (beeldend) denken over ICT en het stellen van vragen daarover gestimuleerd wordt. Zoals gezegd worden in de bundel geen pasklare antwoorden gegeven. Het is zelfs zo dat er door het lezen van de bundel nog meer vragen aan de oppervlakte komen. En dat lijkt mij juist goed, want een zuiver consumptieve omgang met ICT heeft ook zijn nadelen. Het debat over ICT mag niet verstommen. Ter afsluiting van deze bespreking – en ter stimulering van dat debat – nog enkele persoonlijke reflecterende opmerkingen naar aanleiding van de bundel.

ICT lijkt iets heel nieuws, maar ontwikkelingen in de ICT hebben het meeste succes als ze aansluiten op wat bekend is. Weblogs bijvoorbeeld zijn gewoon dagboeken. Er is niets nieuws onder de zon, zei Prediker al lang geleden. Dat wordt in de bundel mooi geïllustreerd door Michiel de Lange. In het tweede essay vergelijkt hij het gebruik van mobiele telefonie met de uitwisseling van halskettingen en armbanden in vroeger tijden.

ICT maakt het gemakkelijk om producten te delen en dat kost ons niets extra's. “In het digitale domein kun je delen, zonder dat je zelf minder over hebt.” (72) Maar wat is dan de waarde van die producten? We kunnen content op het internet zetten of iets per e-mail doorsturen, zodat anderen het kunnen gebruiken. Dat lijkt echter

meer gericht op onze eigen ‘15 MB of fame’ dan op het belang van een ander.

ICT vergroot onze wereld, maar dat kan ons tegelijk ook heel eenzaam maken. Met sociale netwerksites als Hyves, Facebook en LinkedIn kunnen we ons veel ‘vrienden’ verwerven, maar met de toename van het aantal connecties daalt de gemiddelde diepgang in de contacten. Bovendien bevordert het denken in termen van netwerken een egocentrische cultuur.

ICT beïnvloedt ons denken en doen, maar omgekeerd wordt de ontwikkeling van ICT-producten ook bepaald door ons doen en laten. Uiteindelijk staat of valt het succes van bepaalde ontwikkelingen met het gebruik door mensen. Dat gebruik is geen passief proces, maar vraagt om een stuk bewustwording en een ‘kritisch bevragende stem’. Zoals Marc Steen in het vijfde essay over de rol van de ontwerper schrijft, bevatten ICT-producten mogelijkheden maar ook beperkingen. Steen gebruikt daarbij het voorbeeld van Lego: net zoals de aard van de Lego-steentjes bepalend is voor de gebruiksmogelijkheden ervan, gelden ook in de driedimensionale digitale wereld *Second Life* bepaalde regels.

ICT kan ons bestaan op vele manieren verlichten, daar geeft de hier besproken bundel een aantal sprekende voorbeelden van. ICT is gewoon geworden, maar blijft ook iets vreemds houden. Dat vraagt om een sociaalwetenschappelijke en filosofische blik. Deze bundel heeft daaraan zeker een waardevolle bijdrage geleverd.

Melle de Vries

Ger Groot

De gelukkigste illusies

Over kwaad en verlossing

Amsterdam: SUN 2008

405 pagina's

ISBN 9789085065616

In het essay 'het ongemak van de filosofie', dat ergens halverwege het mooie boek *De gelukkigste illusies* van Ger Groot staat afgedrukt, bespreekt de auteur een passage van Friedrich Nietzsche over de 'voornamen, machtige heersende'. Dat is de in Nietzsche's ogen 'goede mens' die niet alleen onverschillig staat tegenover veiligheid, maar haar ook minacht, net als het lichaam, het leven en de behaaglijkheid. Deze mens kent 'een ontstellende vrolijkheid' en beleeft een diepe 'lust in alle verwoesting, in alle zingenot van overwinning en wreedheid'. Volgens Groot gaat van deze passages een hypnotische kracht uit die zowel wordt veroorzaakt door de taal en retoriek die Nietzsche gebruikt als door wat hij te zeggen heeft. Er gaat opwindend van zijn teksten uit, maar wat hij wil bezorgt ons ook een gevoel van ontzetting. Nietzsche is daarom te typeren als een radicale denker. Radicale denkers houden hun gehoor in betovering gevangen en wat zij te zeggen hebben is niet ongevaarlijk. Groot merkt op dat we dergelijke denkers meestal buiten de muren van de universiteit vinden. Daar kan het 'wilde' denken nog plaatsvinden, terwijl de filosofen die werkzaam zijn aan de academie onderworpen zijn aan de orde die voorwaardelijke financiering, gemeenschappelijke onderzoeksprojecten en de eis van internationale publicaties met zich meebrengt.

Is Ger Groot zelf zo'n radicale denker?

En is *De gelukkigste illusies* het voorbeeld van een boek dat je in de ban houdt en een stelling verdedigt die niet onschuldig is? Groot zou een radicale denker kunnen zijn omdat een belangrijk deel van zijn werk plaatsvindt buiten de beslotenheid van de universiteit. Publicerend voor onder meer *NRC Handelsblad* en *De Groene Amsterdammer* heeft hij de vrijheid (de eruditie en het talent) om over een groot aantal (zeer diverse) onderwerpen te schrijven. En inderdaad zou dit boek beschouwd kunnen worden als een vrucht van het wilde denken, want Groot schrijft over de verleiding van het kwaad en over de goedheid van het leven. Zijn boek windt op omdat hij niet uitgaat van de vreemdheid en de onbegrijpelijkheid van het kwaad, maar van de aantrekkingskracht die het kwaad uitoefent. En omdat Groot bij het verdedigen van dit uitgangspunt uitgebreid stilstaat bij uiteenlopende onderwerpen als het stierengevecht, de opdracht van de kunst, pornografie en voyeurisme, het speuren naar tekens in de boeken van Umberto Eco en de spanning tussen het eenmalige en het universele in de poëzie, maakt dit boek wellicht weinig kans om als een *peer reviewed* publicatie erkend te worden.

De gelukkigste illusies gaat dus over de aantrekkingskracht van het kwaad. Al in de Oudheid beseften men dat het kwaad genoeg kan verschaffen. Een denker als Aurelius Augustinus had niet alleen het kwaad in de vorm van geweld aan den lijve ervaren (de verwoestende aanvallen van de Vandalen bijvoorbeeld), hij wist ook van de aantrekkingskracht van het kwaad, zoals te lezen is in de *Confessiones*. Toch merkt Groot op dat die aantrekkingskracht de blinde vlek van Augustinus is. Augustinus zou zich volgens hem

vooral bezig hebben gehouden met de vraag hoe het kwaad een plaats kan hebben in Gods schepping. Bij het oplossen van dit vraagstuk wordt het kwaad door Augustinus gezien als het negatief van het goede, een gebrek dus. Maar deze opvatting verklaart niet waarom mensen soms daadwerkelijk voor het kwade kiezen. Die vraag kon eigenlijk pas gesteld worden met de Romantiek, omdat dan het kwaad ophoudt eenvoudigweg een gebrek te zijn. Het romantische kwaad is een alles overweldigend genot dat niet tot de logica van het goede is terug te brengen. Erkend wordt dan dat achter alle harmonie, maat, vrede en schoonheid de afgrond van de disharmonie, het mateloze, de oorlog en het wrede schuil gaan. Pas als het kwade gezien wordt als een zelfstandige grootheid, ontstaat er ruimte om diepgaand over de verleiding van het kwaad te spreken. En dat is het punt dat Ger Groot in dit boek naar voren brengt: "We willen wel het goede, maar geven daarvoor het kwade liefst niet op [...] we [...] omhelzen [het kwaad] dat we eigenlijk verachten. Het is de verachting zelf waar we gestaag aan willen ontsnappen." (11-12) Toch is dit niet het enige dat Groot over de mens naar voren brengt. Want niet alleen in de verleiding van het kwaad zit iets dubbelzinnigs, de mens is volgens Groot zonder meer een ambivalent wezen. We vallen voor het kwaad, maar ook verlangen we naar een verlossing van datzelfde kwaad, naar het goede, het ware en het schone en naar een 'betrouwbaar hemelteken'.

Het ambivalente van de mens komt duidelijk naar voren in onze houding tegenover het stierengevecht (*corrida*). De *corrida* roept vanwege de wreedheid waarmee het gepaard gaat een moreel

probleem op. Stieren worden mishandeld, bloed wordt vergoten en vaak is er sprake van onnodig lijden, vooral wanneer de torero er maar niet in slaagt om de beslissende stoot toe te brengen. Terwijl de toeschouwers dit weten en beseffen, genieten ze toch van het schouwspel. Een *corrida* roept weerzin op, maar fascineert tegelijkertijd. Vaak is opgemerkt dat de aantrekkingskracht van het stierengevecht gelegen is in het mysterie van de dood dat zich voor de ogen van de toeschouwers voltrekt. De dood van de stier is niet alleen moreel onaanvaardbaar vanwege de wreedheid waarmee het gepaard gaat, maar ook omdat hij sterft zonder dat daar een reden voor is. Het is zijn noodlot te sterven. Maar het is ook ons noodlot te sterven. De dood van de stier is daarom om nog een reden onaanvaardbaar: het confronteert ons met onze eindigheid die we niet onder ogen willen zien. Volgens Groot heeft het verdringen van de eindigheid van het leven te maken met het verdwijnen van het tragische levensbesef. In het tijdperk van het moderne (verlichte) optimisme, is er geen ruimte voor het vergankelijke en het onherstelbare. Onze tijd biedt slechts ruimte aan oplosbare problemen en moet daarom de eindigheid die de *corrida* toont, verzwijgen. Op dit punt gaat Groots boeiende analyse van het stierengevecht over in een cultuurkritiek. Achter het moreel geïnspireerde verzet tegen het stierengevecht ontwaart Groot de verdrongen verbijstering voor een doodsspel dat onze eindigheid belichaamt.

Ook in zijn beschouwingen over kunst uit hij kritiek op onze cultuur. Volgens Groot is in de kunst het onbehagen en het besef van de alomvattendheid van het kwaad overheersend geworden.

Kunstenaars zien het als hun taak om de schijn van goedheid en harmonie te doorbreken en het publiek bewust te maken van de onderliggende dimensie van verschrikking en disharmonie. Maar in plaats van het blootleggen van deze zogenaamde geheime laag, meent Groot dat het eigene van de kunst juist gelegen is in het zichtbaar maken van de onwaarschijnlijke goedheid van de wereld. In de kunst moet niet het kwade steeds opnieuw gethematiseerd worden. Er moet gezocht worden naar wat het kwaad transcendeert. Dit betekent dat de kunst met de verschrikkingen in het achterhoofd niet naïef op zoek moet naar volmaaktheid en perfectie, maar in het spoor van Prediker weet heeft van een onwaarschijnlijke goedheid die zowel vergankelijk als onbestendig is. Tegen al de schijn in moet de kunst – om nieuw en ongehoord te zijn – het welbehagen en de ontroering uitdrukken.

De wijze waarop goed en kwaad samenhangen, is het thema dat in de verschillende beschouwingen steeds weer opduikt. Over de erotiek schrijft Groot bijvoorbeeld dat zij het verbod en de overschrijding nodig heeft. De lichamelijke liefde bloeit door wet en gebod te overtreden, in de erotische fantasie worden grenzen overschreden en het overspel ontleent haar aantrekkingskracht aan de regelloosheid en schuldigheid waarmee het gepaard gaat. Wie dit alles als kwaad ziet en het volledig uit zou willen bannen, zal uiteindelijk de vrijheid van de mens tenietdoen en daarmee de mens zelf uitroeien. Goed en kwaad zijn verweven en verward in een dynamische strijd die het wezen van de mens raakt. In die strijd delft het goede – ondanks de aantrekkingskracht van het kwaad – dus niet automatisch het onderspit.

Want het goede dringt zich steeds weer als in een schok aan ons op.

De wijze waarop Groot over de verschillende onderwerpen schrijft – in een prettige stijl, verwijzend naar tal van auteurs, kunstwerken en herkenbare ervaringen, en steeds weer vanuit een origineel en verfrissend perspectief – zorgt er voor dat de aandacht van de lezer nauwelijks verslapt. *De gelukkigste illusies* is als product van het wilde denken een boek dat opwindt. Is het ook een gevaarlijk boek? Misschien wel. Groot schrijft niet over onschuldige onderwerpen. Bij de thema's kwaad en verlossing staat iets op het spel. En de wijze waarop hij schrijft over de herkenbaarheid en de verleiding van het kwaad, zal misschien door sommige lezers worden afgewezen. Toch lijkt mij dat dit geen gevaarlijk boek moet worden genoemd. Tenzij de lezer vindt dat het Verlichtingsdenken niet bekritiseerd mag worden, de aantrekking van de schaduwzijden van de erotiek onbesproken moeten blijven en er niets meer over het stierengevecht gezegd kan worden dan dat het moreel ontoelaatbaar is. Maar zelfs die lezer zal moeten toegeven dat Groots pleidooi voor de erkenning van de vreugde, de vriendelijkheid en de goedheid van het leven bezwaarlijk als gevaarlijk kunnen worden aangemerkt.

Edwin Koster

R. Cuperus

De wereldburger bestaat niet

Waarom de opstand der elites de samenleving ondermijnt

Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker

2009

343 pagina's

ISBN 978-90-351-3192-7

De wereldburger bestaat niet, volgens René Cuperus. In een vlammend, vlot geschreven en goed leesbaar boek doorspekt met voorbeelden gaat Cuperus de strijd aan met wat hij noemt de kosmopolieten. Hij analyseert het Nederlands politiek landschap en betoogt dat de elite terug moet naar het volk. Cuperus heeft een heldere opdracht voor de sociaaldemocratie: herstel de verbinding met de klassieke achterban. Zijn boek is niet alleen relevant voor sociaaldemocraten: indringend stelt Cuperus de vraag hoe solidariteit vorm moet krijgen in een geglobaliseerde wereld. Die vraag is voor iedereen relevant.

Cuperus' centrale stelling is dat grote sociale problemen ontstaan omdat de cultureel politieke elite is 'losgezon- gen' van de maatschappij die ze behoort te leiden: de elite is in die zin 'in opstand' (26). Twee inleidende hoofdstukken zetten uiteen wat hij met deze stelling bedoelt, vervolgens worden in vier hoofdstukken misverstanden aan de kaak gesteld. Het gaat om mis- verstanden die volgens Cuperus leven bij de elite en die maken dat het volk haar elites niet meer vertrouwt.

De term *opstand der elite* komt bij de Amerikaanse historicus Christopher Lasch vandaan. Deze in 1994 overleden publicist bekritiseerde in een postuum verschenen bundeling essays de inter-

nationale elites die zich volgens hem volledig los hadden gemaakt van hun nationale omgeving. Zo ontstond een afstand tussen elite en nationale insti- tuties (democratische instituties, de verzorgingsstaat) die de democratie ondermijnde en het volk vervreemde van haar bestuurders. Volgens Cupe- rus zijn ook Nederlandse elites na de Tweede Wereldoorlog geleidelijk los- geraakt van hun nationale omgeving. De toplaag van de samenleving is de afgelopen decennia meegegaan in een toenemende internationalisering. Deze elite beschikt over voldoende opleidingsniveau, financiële middelen en netwerk om zich op internationaal niveau te bewegen tussen elites van andere staten. De bewoners van staten die zich vanwege beperkingen in geld, opleiding en netwerk niet binnen internationale netwerken kunnen begeven vallen buiten dit internationa- le gebeuren dat allesbepalend lijkt. Cuperus stelt dat dit leidt tot angst en vervreemding onder de bevolkingen van nationale staten.

Cuperus illustreert deze stelling onder andere door te wijzen op het spreken over de kenniseconomie (24). Bestuur- ders stellen vaak dat het noodzakelijk is dat Nederland zich als kennisecono- mie ontwikkelt, om zo mee te kunnen in de internationale concurrentiestrijd. Met een beperkt opleidingsniveau kom je in een kenniseconomie echter niet mee en daardoor raken lager opgelei- den ongerust over hun werk, inkomen en status. Zo onderscheidt Cuperus toekomstoptimisten en toekomstpes- simisten en hij stelt dat deze geschei- den worden door de vraag of het win- naars of verliezers van de globalisering zijn. Tussen deze winnaars en verlie- zers ontstaat een breuklijn die in de nationale politiek steeds uitdrukkelij-

ker zichtbaar wordt (84). Volgens hem gaan nationale elites te zeer mee in globalisering en komen zij daarbij te weinig op voor de nationale identiteit en de nationale verzorgingsstaat. Dat maakt de verliezers van globalisering onzeker, zij dreigen immers hun vangnet te verliezen. Voor Cuperus is daarbij belangrijk dat het neoliberale economisch denken dominant is geworden binnen de globalisering. Het neoliberalisme is gebaseerd op de vrije markt, het individu, een kleine overheid en een focus op de aandeelhouder. Voor de solidariteit van de verzorgingsstaat, voor de middenklasse een belangrijk goed, is hierin weinig plaats. De dominantie van dit denken zou door de internationale kredietcrisis wel eens kunnen worden omgekeerd, meent hij (137).

Volgens Cuperus leven er bij onze elite vier misverstanden. Deze misverstanden veroorzaken onbegrip en wantrouwen tussen volk en elite. Als eerste misverstand noemt hij populisme. Cuperus stelt dat de Nederlandse elite de opkomst van populistische partijen (zoals de PVV, Trots op Nederland en ook de SP) ofwel ziet als iets tijdelijks, ofwel als iets verwerpelijks. Volgens de auteur is de opkomst van populistische partijen echter te wijten aan een representatiecrisis. De middenklasse voelt zich niet meer vertegenwoordigd door brede volkspartijen als CDA en PvdA, en kiest dus voor partijen die wél aandacht geven aan de zorgen van het volk. De oorzaak van populisme ligt dan ook in het onvermogen van elites om zich te richten op hun zorgen. Deze zorgen komen, zoals uitgelegd, voort uit globalisering. Globalisering is dan ook het tweede misverstand en komt er in de kern op neer dat elites globalisering zien als noodzakelijk,

zonder alternatief en vol kansen voor de eigen maatschappij. Die eigen maatschappij ziet in globalisering echter vooral een bedreiging van de nationale identiteit, de verzorgingsstaat en van werk en inkomen. Dit verschil maakt dat de elite consequent de kosmopolitische internationale zingt (134) terwijl het volk zich zorgen maakt over toenemende inkomensverschillen. Globalisering maakt volgens Cuperus ongelijkheid binnen samenlevingen groter, met als voorbeeld London City, waar door de topsalarissen in de financiële sector de woningmarkt totaal uit balans is.

Het derde misverstand is het idee van de elite dat de bevolking voorstander is van het Europese project. Dit misverstand kwam bij het Franse, Ierse en Nederlandse nee tegen de grondwet ondubbelzinnig aan de oppervlakte. Volgens Cuperus is het volk in principe wel voorstander van Europese samenwerking, maar is het verontrust over de mate waarin Europa zich bemoeit met de nationale staat. Men vreest voor het verlies van de eigen identiteit en herkent zich niet meer in een groeiend Europa. Bovendien dreigt dat Europa ten onder te gaan aan *imperial overstretch*, waarvan met name de laatste uitbreiding in 2004 een voorbeeld is. Nederlanders zijn voorstander van het Europa van *nooit meer oorlog*, maar tegenstanders van het Europa van een diep in nationale zaken indringende wetgeving en een sterke nadruk op markt en marktwerking. Europa moet volgens Cuperus veel meer rekening houden met de identiteiten van staten en meer ruimte geven aan de natiestaat en nationale identiteit (204).

Het was interessant geweest als de auteur dit verder had uitgewerkt. Waar ligt dan precies de balans tussen zinni-

ge Europese samenwerking en ruimte voor de natiestaat? En wat blijft er op het wereldtoneel en in de wereldconomie over van de Europese lidstaten als deze zich binnen Europa zelfstandiger gaan opstellen?

Het laatste misverstand is de multiculturele samenleving. Hieraan besteedt Cuperus de meeste ruimte in zijn boek, hierover is hij ook het felst. Hoewel de auteur veel stellingen met cijfers weet te onderbouwen, had daar in dit deel van het boek meer aandacht aan besteed kunnen worden. Zo wordt de stelling dat onder Turkse en Marokkaanse jongeren een massale uitkeringsafhankelijkheid is niet of nauwelijks onderbouwd (252), wat juist bij een dergelijk onderwerp erg belangrijk is. De auteur vindt het beschamend dat de elite consequent de problemen van de integratie van gastarbeiders bleef bagatelliseren. Het misverstand zit volgens hem in de term *multicultureel*. Hiermee wordt geïmpliceerd dat de eigen Nederlandse identiteit één van de identiteiten is in een kleurrijk palet van migrantenidentiteiten. Dit gaat volgens Cuperus voorbij aan het gegeven dat er wel degelijk een Nederlandse *Leitkultur* bestaat, gedragen door de meerderheid van de bevolking. Onomwonden beschrijft hij hoe de autochtone burger het gevoel heeft dat zijn gastvrijheid veracht wordt. Bijvoorbeeld doordat Turkse, Marokkaanse en Antilliaanse migrantengemeenschappen deels onnodig uitkeringsafhankelijk zijn en daarnaast bovengemiddeld vertegenwoordigd zijn in criminaliteitscijfers. Volgens Cuperus heeft de elite dit veel te lang genegeerd, uitmondend in de Fortuyn-revolte en de populariteit van Geert Wilders. Cuperus pleit voor *koppelteken-Nederlanderschap*: participatie en integratie in de

Nederlandse maatschappij die recht doet aan het land van afstamming (264).

Cuperus geeft een scherpe en betrokken analyse van de verhouding tussen Nederlanders en hun elite. Aan de hoogopgeleide en internationaal meedraaiende winnaars van globalisering stelt het boek indringend de vraag hoe solidariteit met de burger die in die globalisering niet mee kan komen vorm krijgt. Cuperus maakt duidelijk dat een nieuw midden moet worden gevonden tussen de natiestaat en globalisering. Bestuurders moeten deze middenweg zorgvuldig uitstippelen en daarbij goed luisteren naar het eigen volk. Dat is noodzakelijk, omdat de zelfzuchtige en losgezongen elites in hun gebrekkige solidariteit met het volk uiteindelijk een onduurzame situatie creëren. Onduurzaam, want de wereldburger bestaat niet. Middenpartijen als het CDA en de PvdA moeten zich opnieuw verbinden met de nationale middenklasse. Wat dat betreft is Cuperus hoopvol: de kredietcrisis, klimaatcrisis en een nieuwe Amerikaanse president zouden wel eens de juiste voorwaarden kunnen zijn voor een dergelijk proces.

Cor Oudes

Robert Kagan

De terugkeer van de geschiedenis

*De liberale democratie en de opkomst
van het nationalisme*

Amsterdam: De Bezige Bij 2008

133 pagina's

ISBN 9789023448688

In de afgelopen decennia is Robert Kagan uitgegroeid tot de theoreticus van het neoconservatisme. In verschillende boeken, artikelen en studies heeft hij de neoconservatieve leer verdedigd en uitgebouwd. Zijn nieuwste boek, *De terugkeer van de geschiedenis*, laat zich lezen als een antwoord op Fukuyama's *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* (Amsterdam: Contact 1992). Hij betoogt dat in de hedendaagse mondiale ontwikkelingen oude conflicten opnieuw de kop opsteken. De geschiedenis is niet afgelopen, ze is terug.

De ideeën van Fukuyama waren begrijpelijk in de tijd waarin hij zijn boek schreef. Na de Koude Oorlog heerste een deterministisch geloof in de vooruitgang van de mensheid. In een globaliserende economie zou iedere natie als vanzelf het economische en daarna ook politieke liberalisme omarmen. Men hoefde slechts geduldig te wachten. Het tijdperk van de geo-economie was angebroken. De wereld, met Europa voorop, was ervan overtuigd dat er een nieuwe wereldorde zou komen. Oude machtspolitiek zou verdwijnen, net als etnische en nationalistische tegenstellingen. Deze ontwikkeling werd ondersteund door supranationale instellingen, zoals de Europese Unie.

Maar helaas: "De hoop dat er in de geschiedenis van de mensheid een nieuw tijdvak was angebroken, stoelde op een unieke situatie in de interna-

tionale verhoudingen: het tijdelijk wegvallen van de traditionele rivaliteit tussen grootmachten" (6). De Sovjet-Unie was, naast de Verenigde Staten van Amerika, de enige mondiale grootmacht. China was naar binnen gekeerd, Japan beleefde een diepe crisis en Europa had afstand genomen van de machtspolitiek. Toen de Sovjet-Unie viel, was er voor de VS geen grootmacht meer om mee te strijden. Dat was de reden voor de tijdelijke rust.

Deze rust blijkt slechts een stilte voor de storm. De oude grootmachten melden zich weer aan het front en nieuwe naties komen op. De macht, een optelsom van de economische, militaire en diplomatieke invloed van een land, aldus Kagan, van deze naties neemt snel toe: de Russische economie is de laatste tien jaar met 50% gegroeid. Mede door de olie- en gasvoorraden speelt Rusland een steeds grotere rol in de economieën van omringende landen. De defensie-uitgaven stijgen jaarlijks met 20%. Daarbij heeft Rusland in bijna ieder internationaal vraagstuk een vinger in de pap. Gemeten naar de economische, militaire en diplomatieke invloed is Rusland terug als grootmacht.

Ook andere machtsblokken streven naar meer invloed. De Chinese economie groeit als kool en krijgt daarbij steeds meer internationale invloed, zeker in Afrika. India, een nieuwe macht van betekenis, speelt een steeds belangrijkere rol binnen de internationale gemeenschap. In het Midden-Oosten laat Iran zich gelden. Het streven van Ahmadinejad en de zijnen naar de ontwikkeling van een kernwapen, een aanname van Kagan die nog door niemand bewezen is, wordt gedreven door het verlangen "zich zowel binnen als buiten de eigen regio als grootmacht te vestigen" (55).

Deze toename van invloed gaat gepaard met een toename van nationalisme. Rusland streeft ernaar zijn "rechtmatige plaats in de wereld naast de VS en China" (21) op te eisen. Het einde van de Koude Oorlog wordt ervaren als een capitulatie, Moedertje Rusland onwaardig. De retoriek en volks-sentimenten die hiermee gepaard gaan, roepen bij Kagan herinneringen op aan het Duitsland van na de Eerste Wereldoorlog. Rusland probeert de invloedsferen buiten de grenzen veilig te stellen. Dat is de achterliggende reden voor het Russische verzet tegen een Amerikaans raketschild.

Ook in China is een dergelijke ontwikkeling gaande. De Chinezen verlangen terug naar de macht van de oude keizerrijken, toen zij heersten over de Aziatische wereld. Tegelijk steekt de angst de kop op dat de wereld tegen China zal samenspannen. Schijnbaar onschuldige incidenten, zoals het bombardement op de Chinese ambassade in Belgrado, de veroordeling van het geweld op het plein van de Hemelse Vrede en het mislopen van de Olympische Spelen van 2000, worden door China geïnterpreteerd als actieve ondermijning van het Chinese gezag.

Het tweede front dat Kagan signaleert, wordt gevormd door de democratische en de autocratische mogendheden. Het communisme mag dan verleden tijd zijn, dat betekent volgens Kagan niet dat de democratie geen andere machtige uitdagers meer heeft. De staatsvisie van de grote autocratieën, Rusland en China, verschilt radicaal van die in het Westen. De democratische gedachte wordt gekenmerkt door burgerrechten. Deze zijn leidend in het denken binnen de democratie over de verhouding tussen burger en overheid. De visie van de autocraten

staat hier lijnrecht tegenover. Men denkt niet in termen van burgerrechten, maar van volksbehoeften. Het hogere doel van de autocraten is het volk te dienen. Het is aan de heersers om naar het volk te luisteren, behoeften te ontdekken en deze vervolgens te bevredigen. Dit kan het best worden gedaan door een sterk, centraal gezag.

Rusland en China voelen zich door het liberale gedachtegoed bedreigd. Dat lijkt misschien absurd, maar het is alleszins begrijpelijk. Want onder het mom van het hogere doel van de burgerrechten lijken de democratieën zich het recht te hebben toegeëigend in soevereine staten in te grijpen. De steun aan de verschillende revoluties aan de grenzen van Rusland zijn hiervan nog een vreedzaam voorbeeld. Bedreigender is de kwestie Kosovo. De NAVO besliste eigenhandig dat er ingegrepen diende te worden in wat tot dan toe een interne aangelegenheid van een soevereine staat was.

Hiermee is de soevereiniteit van naties in het geding. "In de ogen van de Chinezen, Russen en iedereen die de liberale wereldvisie niet deelt, slaan de Verenigde Staten en hun bondgenoten er niet in om anderen hun zienswijze op te leggen omdat ze gelijk hebben, maar omdat ze machtig genoeg zijn om dit te doen." (77) De kwestie Kosovo toont aan dat de democratieën geneigd zijn hun gelijk af te dwingen als ze het binnen de internationale gemeenschap niet krijgen.

De groeiende machtsblokken en de diepgaande verschillen tussen autocraten en democraten vormen een bedreiging voor de wereldvrede. Wat zal er gebeuren als China probeert Taiwan in te lijven? Of als Rusland een verandering van regime in Oekraïne niet toestaat? De vraag dringt zich op hoe de Westerse democratieën op deze ont-

wikkelingen moeten reageren. Kagans reactie op deze dreiging is een bond van democratieën. Deze moet de belangen en grondbeginselen van de democraten verdedigen, aangezien “de VN-Veiligheidsraad deze functie niet langer kan vervullen, omdat die hopeloos verlamd is geraakt door de kloof tussen autocratische en democratische leden” (111). Dit verbond ? of concert, zoals Kagan het noemt ? moet het liberale gedachtegoed verdedigen en uitdragen. Zo kan de macht van de democratie worden gewaarborgd en zelfs vergroot.

Dat is de kern van Kagans denken en de kern van de neoconservatieve leer. De liberale democratie is de beste regeringsvorm. Natuurlijk maken de VS “net als andere landen beoordelingsfouten en uitvoeringsfouten” (106). Maar de principes en idealen waarvoor zij staan zijn goed. Deze moeten worden verdedigd tegen de bedreiging van autocratische grootmachten. En daartoe moeten de democratieën samenwerken.

De beweging die Kagan hier in zijn denken maakt is opmerkelijk. Allereerst omdat in zijn ogen de afgelopen jaren de islamitische fundamentalisten de grootse bedreiging waren voor de Westerse beschaving. Nu blijkt deze dreiging toch niet zo groot te zijn. Ze wordt afgedaan als een achterhoedegevecht: “Het is een eenzame en uiteindelijk hopeloze strijd, want de traditie kan het gevecht met de moderniteit niet winnen.” (93) Het gevecht van de islamisten heeft dan ook geen prioriteit mee. Maar wat is er dan veranderd en waarom is de dreiging plotseling verdwenen?

Daarnaast roept het bondgenootschap met Europa vragen op. Nog niet zo lang geleden verscheen van Kagans hand *Balans van de macht* (Amsterdam: De Bezige Bij 2003). Daarin verkondigde hij dat Europa en de VS, de twee grote democratische machtsblokken die nu moeten samenwerken in de bond van democratieën, verschillen als dag en nacht, als Venus en Mars. Hoe is het mogelijk dat deze twee tegenpolen plots zouden kunnen samenwerken?

Het lijkt erop dat Kagan gokt op het voortschrijdend inzicht binnen deze groepen. De VS vormen “de sluitsteen van de boog. Haal de sluitsteen weg en de boog stort in” (109). Zonder de liberale democratie is er geen stabiliteit. Dat zal Europa toch wel inzien? Daarom zal Europa meespelen in het concert van democratieën. Dat zullen ook de islamisten uiteindelijk inzien, en ook zij zullen hun partij meespelen.

Vanuit de grondovertuiging dat de liberale democratie overal voor stabiliteit zal zorgen, is het verstandig dat Kagan met geen woord rept over de oorlog in Irak. Want de stabiliteit in het Midden-Oosten is met de *regime change* bepaald niet gestegen. De ‘sluitsteen van de vrede’ heeft zich eerder ontwikkeld tot een wig. Voor deze feiten lijkt Kagan het liefst de ogen te sluiten. Die passen namelijk niet in zijn visie. Maar voor iemand die claimt dat de geschiedenis terug is, is het van wezenlijk belang ook het recente verleden te laten spreken.

Harry Niemeijer

*Ethiek tussen voluntarisme en moreel Esperanto
De actualiteit van een oud debat*

Wim Borst

Paul Cliteur zet in zijn boek *Moreel Esperanto* de discussie over de grondslag van de ethiek op scherp. Hij verwerpt de opvatting dat normen en waarden zouden mogen worden gebaseerd op godsdienstige uitgangspunten. Een dergelijke opvatting acht hij voluntaristisch. Ethiek moet echter rationeel worden gefundeerd, aldus Cliteur.

Dit opstel betoogt dat de tegenstelling tussen voluntarisme en rationalisme een vals dilemma is. Via een interpretatie van de rechtsfilosofie van de christen-jurist Paul Scholten wordt beargumenteerd dat het dilemma kan worden overwonnen door boven de ethiek en de filosofie uit te grijpen naar de wereldbeschouwing. Die exercitie leidt tot de aanname van het objectieve (in de zin van: niet door mensen geschapen) bestaan van waarden en normen. Deze aanname is niet specifiek christelijk. Zij biedt een betere mogelijkheid voor een zinvolle morele dialoog dan het op ethisch gebied monddood (willen) maken van alle religieuze tradities.

De beperkte betekenis van het theodicee-project

Gijsbert van den Brink

De vraag naar de theodicee, de rechtvaardiging van God ten overstaan van het kwaad, lijkt op het eerste gezicht een eeuwenoude vraag. Volgens het trilemma van de theodicee zijn Gods almacht, Gods volmaakte goedheid en het bestaan van het kwaad onderling onverenigbaar, hetgeen leidt tot de ontkenning van de almacht dan wel de goedheid van God. De auteur betoogt allereerst dat het spreken over kwaad (en goed) een theïstische context veronderstelt, zodat het theodiceeprobleem niet in absolute termen gesteld kan worden. Bovendien is de hedendaagse westerse visie op het kwaad op ingrijpende wijze door de moderniteit beïnvloed: Vanaf Leibniz wordt het theodiceeprobleem sterk theoretisch van aard. God wordt gedaagd voor de troon van de neutraal geachte rede van de mens die het kwaad als schending van zijn autonomie ervaart. De auteur stelt daartegenover een genuïen-christelijke benadering voor, waarbij de totale heilsgeschiedenis gezien wordt als het omvattend getuigenis van de wijze waarop God zich in Zijn almacht en goedheid tot het kwaad verhoudt. Deze benadering maakt het wijsgerige theodiceeproject niet geheel zinloos, maar reduceert wel de betekenis ervan.

Het kwaad als keerzijde van het goede
Fenomenologie van een intrige

Roger Burggraeve

Uitgangspunt van de auteur is dat het kwaad een intrige vormt met onderling vervlochten aspecten. Een eerste intrige vormt de verstrengeling van begaan en ondergaan kwaad, al zijn beide op het eerste gezicht duidelijk onderscheiden. Op een concrete manier blijkt dit uit de aidsproblematiek, in die zin dat het onverantwoordelijk gedrag van de een bij ander lijden en dood veroorzaakt. Een tweede, nog shockender intrige is het feitelijk samengaan van goed en kwaad in onze mensengeschiedenis. Deze stelling wordt met twee voorbeelden geïllustreerd. Enerzijds is er de sociaal-economische en politieke orde die in haar eigen tegendeel omslaat wanneer ze verheven wordt tot een 'definitief regime'. Vervolgens zijn er de mogelijke perverse effecten van bepaalde morele leerstellingen, met name wat betreft de aidspreventie en het verbod op condoomgebruik. Tegen deze achtergrond wordt tenslotte het idee van een 'bescheiden ethiek' geopperd, zoals we die ook bij Jezus aantreffen.

Wim Borst is werkzaam als beleidsadviseur bij het Ministerie van Justitie, Directoraat-generaal Rechtspleging en Rechtshandhaving. Correspondentie richten aan: Mr. W.L. Borst, Van Wijngaardenstraat 43, 2722 CN ZOETERMEER. E borst15@zonnet.nl

Gijsbert van den Brink is universitair hoofddocent dogmatiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en bijzonder hoogleraar Geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme aan de Universiteit Leiden. Correspondentie richten aan: Prof. dr. G. van den Brink, Schermerhornlanen 4, 3445 ES WOERDEN. E gvdbrink@solcon.nl

Roger Burggraeve is professor emeritus met opdracht aan de Katholieke Universiteit Leuven. Hij is moraaltheoloog en Levinasonderzoeker, alsook medestichter en ere-voorzitter van het Centrum voor Vredesethiek KU Leuven. Correspondentie richten aan: prof. dr. R. Burggraeve Heilige Geestcollege, Naamsestraat 40, B-3000 LEUVEN (BE). E roger.burggraeve@theo.kuleuven.be

Rienk Janssens is algemeen secretaris van de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. Correspondentie richten aan: @@@@@@@@@@

Edwin Koster is universitair docent wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Correspondentie richten aan: Dr. E. Koster, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Philosophy, De Boelelaan 1105, 1081 HV AMSTERDAM. E e.koster@ph.vu.nl

Cor Oudes studeerde politieke wetenschappen in Leiden en Amsterdam en is nu werkzaam bij IKV Pax Christi. Correspondentie richten aan: C.J. Oudes, St. Aagtenstraat 14a, 2312 CB, LEIDEN. E coroudes@hotmail.com

Melle de Vries studeerde informatica en filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen en is nu werkzaam als hoofd Informatisering & Automatisering bij de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Correspondentie richten aan: Drs. M.J. de Vries, Albrechtsveld 3, 2804 WB GOUDA. E melle.de.vries@hetnet.nl